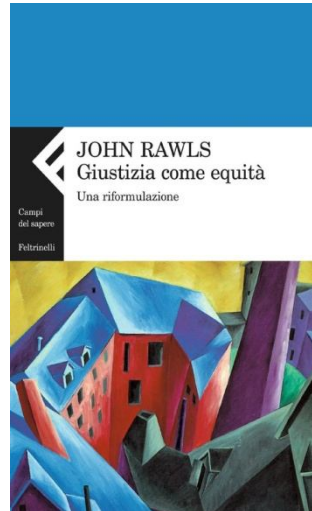


John Rawls

GIUSTIZIA COME EQUITÀ'

Una riformulazione



Questo libro è nato dalle lezioni del corso di filosofia politica tenuto regolarmente da Rawls negli anni Ottanta. Col tempo le lezioni sono diventate una nuova formulazione della sua teoria della giustizia come equità, riveduta alla luce dei saggi più recenti e di un nuovo trattato, "Il liberalismo politico". Come scrive l'autore nella prefazione, questa riformulazione presenta "in un'unica sede un'esposizione del mio attuale modo di concepire la giustizia come equità che si rifà a tutti i miei precedenti lavori".



John Rawls

GIUSTIZIA COME EQUITÀ

Una riformulazione

Feltrinelli

A cura di Salvatore Veca, Erin Kelly

Traduzione di Gianlazzaro Rigamonti

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano

Prima edizione nella collana "Campi del sapere" giugno 2002

ISBN edizione cartacea: 9788807103308

Introduzione all'edizione italiana

di Salvatore Veca

Alla metà degli anni Settanta proposi alla Feltrinelli la traduzione italiana di *A Theory of Justice* di John Rawls. Ricordo le lunghe e appassionante discussioni con Gian Piero Brega, un grande direttore editoriale e un grande amico. Il libro sulla giustizia di Rawls, uscito da Harvard University Press nel 1971, era un'opera imponente e complessa e quasi completamente estranea alle maggiori tradizioni di ricerca in filosofia politica e sociale allora prevalenti in Italia, così come del resto in Europa continentale. Avevo maturato la convinzione che la teoria della giustizia come equità fosse uno dei più importanti contributi che la filosofia contemporanea potesse offrire a chi volesse orientarsi nella controversia politica democratica e nella discussione pubblica a proposito delle istituzioni, delle scelte pubbliche e delle pratiche sociali di una società equa.

La teoria offriva criteri per il giudizio politico: ragioni e argomenti per valutare e giudicare le cose politiche alla luce di una concezione della giustizia sociale. E questa concezione mi sembrava coerente con una prospettiva di valore politico quale quella propria della tradizione di una sinistra liberale o, se si preferisce, di un socialismo liberale; a sua volta, quest'ultima prospettiva, allora nettamente minoritaria, era quella che politicamente favoriva rispetto ad altre e, in particolare, alla stanca ripetizione di discorsi ideologici in cui si consumava, in larga parte della sinistra, il declino della vulgata marxista. Le idee centrali della giustizia come equità potevano funzionare da bussola o stella polare per una politica della riforma sociale che aveva il suo nucleo normativo

nella tesi esigente sull'eguaglianza democratica presa sul serio, entro la cornice costituzionale di istituzioni di base liberali.

Mi aveva corroborato in questa convinzione il confronto delle idee con un gruppo ristretto di studiosi e studiosi, avviato in quegli anni febbrili nei primi seminari della Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, guidata dall'intelligenza vigile di un altro grande amico, Giuseppe Del Bo. Brega, la cui lealtà agli ideali della sinistra era pari solo alla sua persistente vocazione per l'eresia, alla fine si convinse e così decidemmo di avviare la traduzione di *A Theory of Justice*. La prima edizione italiana di *Una teoria della giustizia*, curata da Sebastiano Maffettone, fu pubblicata, dopo una lunga e complicata gestazione, vent'anni fa, nel 1982.

Il libro che ora è presentato in edizione italiana, *Justice as Fairness: A Restatement*, uscito da Harvard l'anno scorso a cura di Erin Kelly, è il frutto maturo della lunga e tenace ricerca filosofica di Rawls che dalla metà degli anni Settanta alla fine del secolo appena concluso si è impegnato puntigliosamente nel riformulare ed esplicitare aspetti importanti della teoria della giustizia, rispondendo ai suoi critici e rivedendo in particolare alcuni errori presenti nella prima formulazione della teoria. La riformulazione della concezione della giustizia come equità, che Rawls porta grosso modo a termine nei corsi di filosofia politica degli anni Ottanta, mira in primo luogo a rendere coerente la teoria normativa e i suoi principi di giustizia per l'assetto delle istituzioni di base della società con la questione principale affrontata nelle lezioni di *Political Liberalism*, uscite da Columbia University Press nel 1993: la questione del pluralismo come tratto persistente delle società democratiche. Una questione difficile che richiede l'interpretazione appropriata della teoria della giustizia come una teoria politica e non come una dottrina morale, l'idea del consenso per intersezione e la distinzione fra ragionevolezza e razionalità.

La teoria della giustizia riguarda così, nella nuova prospettiva del liberalismo politico, un sottoinsieme dei valori, quelli pertinenti per l'ambito del politico. E quest'ambito coincide con lo spazio degli elementi costituzionali essenziali, quelli su cui una società democratica bene ordinata avanza la richiesta della condivisione,

della comune lealtà civile per cittadini e cittadine che hanno una varietà di prospettive di valore e una pluralità spesso confliggente di lealtà e devozioni. Si tratta della stessa logica che governa il tentativo, avviato da Rawls nei primi anni Novanta e presentato in *The Law of Peoples*, uscito da Harvard nel 1999, di estendere i principi di giustizia dal versante interno di comunità politiche, definite da confini, all'arena globale delle relazioni internazionali, con tutta l'eco del federalismo kantiano di *Per la pace perpetua*.

Nella prima parte di *Giustizia come equità. Una riformulazione* Rawls presenta nella loro connessione le idee fondamentali che definiscono e mettono a fuoco la prospettiva della sua teoria della giustizia entro il quadro del liberalismo politico. Nella seconda e nella terza parte i due principi di giustizia e gli argomenti in loro favore sono riformulati – a volte in modo nettamente innovativo – e in ogni caso chiariti, anche alla luce delle critiche e delle prospettive alternative, dall'utilitarismo al libertarismo, all'intuizionismo. La quarta parte propone una gamma di tesi sostanziali a favore di una società che mantenga le promesse dell'eguaglianza democratica, rese fatue o ipocrite dal persistere di grandi ineguaglianze in risorse che distorcono il processo democratico e ne erodono le basi liberali. Rawls risponde alle critiche femministe, alle obiezioni non gravi del repubblicanesimo e alle severe e persistenti obiezioni marxiane a proposito della contraddizione, propria di una società capitalistica, fra gli eguali diritti di cittadinanza e i diseguali poteri sociali e titoli sulle risorse, e argomenta a favore di una democrazia proprietaria o di una qualche forma di socialismo liberale. Nella quinta parte il problema della stabilità, la questione principale del liberalismo politico, viene riformulato e affrontato rispondendo alle obiezioni del comunitarismo.

Ancora una volta la filosofia politica della giustizia di Rawls, nella sua riformulazione, chiama in causa la responsabilità intellettuale di chiunque abbia a cuore la qualità della forma di vita democratica. La forma di vita democratica è incentrata sull'idea dei diritti di eguale cittadinanza e sull'idea connessa della società come schema equo di cooperazione nel tempo fra persone libere ed

eguali, che hanno pari dignità. Le pagine di *Giustizia come equità. Una riformulazione* esemplificano la lealtà intransigente a un grappolo di valori politici che, in una varietà di tradizioni, dovremmo poter onorare.

La distanza fra come stanno le cose politiche e come la teoria ci dice dovrebbero stare, una distanza di cui Rawls è pienamente consapevole in questo lucido bilancio di una ricerca filosofica sull'idea di giustizia che lo ha impegnato per mezzo secolo, può darci ragioni per giudicare e forse motivazioni per agire politicamente per il meglio, entro lo spazio che il mondo ci concede. E ciò vale, ai tempi della globalizzazione, tanto per la giustizia delle istituzioni e del processo democratico entro le nostre società, quanto per un diritto equo dei popoli sulla scena opaca e incerta del teatro del mondo, nella gran città del genere umano.

Premessa

di Erin Kelly

In *Una teoria della giustizia* (1971) John Rawls propose una concezione cui diede il nome di “giustizia come equità”.¹ Secondo tale concezione i principi di giustizia più ragionevoli sono quelli che sarebbero oggetto di un accordo fra persone poste in condizioni eque; quindi la giustizia come equità elabora una teoria della giustizia partendo dall’idea di contratto sociale. I principi da essa enunciati affermano una concezione liberale (in senso ampio) dei diritti e delle libertà fondamentali e permettono solo quelle disuguaglianze di reddito e ricchezza che andrebbero a vantaggio dei meno avvantaggiati.

In *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*² (1985) Rawls cominciò a elaborare l’idea che una teoria della giustizia con un contenuto liberale fosse da intendere, preferibilmente, come una concezione *politica*; una concezione della giustizia è politica in quanto viene motivata facendo riferimento a valori politici, e non è presentata come capitolo di una dottrina morale, religiosa o filosofica più “comprensiva”. Questa idea è al centro di *Liberalismo politico* (1993).³ Nelle condizioni politiche e sociali create da istituzioni libere incontriamo una pluralità di dottrine distinte e incompatibili molte delle quali non sono irragionevoli; il liberalismo politico riconosce questo “fatto del pluralismo ragionevole” e gli risponde mostrando come una stessa concezione politica possa essere oggetto di un consenso per intersezione fra più dottrine comprensive, diverse e perfino contrastanti.

Elaborando questa idea di liberalismo politico Rawls è arrivato a presentare e difendere in un modo nuovo la giustizia come equità;

mentre in *Una teoria della giustizia* l'aveva proposta da un punto di vista liberale comprensivo, in questa nuova formulazione ci mostra che è possibile intenderla come una forma di liberalismo politico. In effetti qui Rawls ci presenta una giustizia come equità che appare come la forma più ragionevole di liberalismo politico e, per farlo, riorganizza i suoi argomenti fondamentali a favore dei due principi centrali di tale concezione.

Questo libro è nato dalle lezioni del corso di filosofia politica tenuto regolarmente da Rawls a Harvard negli anni Ottanta, che comprendeva lo studio dell'opera di alcune figure storicamente importanti (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Mill e Marx) e presentava gli aspetti fondamentali della prospettiva dello stesso Rawls. Il testo scritto delle lezioni sulla giustizia come equità, che veniva distribuito in classe, inizialmente per integrare le parti di *Una teoria della giustizia* che gli studenti dovevano leggere, affrontava problemi non trattati dalla *Teoria* e correggeva quelli che ormai Rawls considerava errori argomentativi della sua opera principale. Ma col tempo queste lezioni finirono per essere presentate autonomamente e divennero una riformulazione più o meno completa della teoria della giustizia come equità; nel 1989 il manoscritto aveva ormai raggiunto una forma vicina all'attuale. Rawls lo rivide ancora una volta nei primi anni Novanta, mentre stava completando *Liberalismo politico*; ma oggi non è sostanzialmente diverso da com'era nel 1989, a parte l'aggiunta del § 50 sulla famiglia. Dopo la pubblicazione di *Liberalismo politico* l'attenzione di Rawls si è rivolta ad altri lavori, compreso *Il diritto dei popoli*,⁴ che inizialmente avrebbe dovuto essere la sesta parte di questa nuova formulazione; gli altri, ormai editi, sono *Reply to Habermas* e *The Idea of Public Reason Revisited*⁵. Anche qui sono presenti idee provenienti da questi scritti, benché non sempre sviluppate a fondo come nelle versioni già pubblicate.

La cattiva salute ha impedito a Rawls di rielaborare il manoscritto e dargli gli ultimi ritocchi come avrebbe voluto, ma la maggior parte del testo era già quasi completa. Le parti meno rifinite sono la quarta e la quinta e, se avesse avuto più tempo, sicuramente Rawls le avrebbe completate e integrate in modo più

coerente con le altre. La quarta parte si presenta come una serie di aggiunte alle prime tre, che sono più dettagliate e si reggono meglio così come stanno; la quinta è un primo tentativo di riformulare gli argomenti a favore della stabilità della giustizia come equità presenti nella terza parte di *Una teoria della giustizia*; la stabilità della giustizia come equità in quanto concezione politica della giustizia viene difesa usando la nozione di consenso per intersezione (utilizzata anche in *Liberalismo politico* e nei lavori più recenti). Benché non finite, la quarta e la quinta parte propongono frammenti importanti dell'argomentazione generale a favore della giustizia come equità. In sede editoriale si è deciso di lasciarle pressoché intatte, come le altre parti del libro, ma è stato cambiato l'ordine dei paragrafi in modo da anticipare alcune distinzioni fondamentali: quello che adesso è il § 42 veniva dopo il § 50, il § 47 veniva subito dopo il § 44, i §§ 55 e 57 sono stati scambiati fra loro e in mezzo è stato inserito il § 56, che in origine era l'ultimo della quinta parte.

Altri cambiamenti sono stati la soppressione dei riferimenti alla sesta parte, e alcune aggiunte relative ai concetti base come quello del velo d'ignoranza (in questi casi il testo è stato tratto, parola per parola, da *Una teoria della giustizia* o da *Liberalismo politico* ed è stato inserito un riferimento in nota a questi lavori fra parentesi quadre). Le modifiche sono sempre state molto prudenti. Si è rivisto il minimo possibile e si è fatta attenzione a non modificare la sostanza di ciò che Rawls aveva scritto. L'autore è al corrente di tutti i cambiamenti apportati.

Ringrazio per l'aiuto ricevuto nel preparare questo manoscritto, e mi piace riconoscere, in particolare, il contributo di Joshua Cohen e Mard Rawls che mi hanno aiutato, dettaglio per dettaglio, a venire a capo del testo. Il loro giudizio critico e i loro numerosi suggerimenti sono stati preziosissimi. Vorrei anche ringraziare Arnold Davidson, Barbara Herman, Percy Lehning, Lionel McPherson e T. M. Scanlon per i loro utili consigli.

¹ *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971: ed. riveduta 1999; tr. italiana *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1984.

² *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, "Philosophy and Public Affairs", 14 (estate 1985), 223-252; tr. italiana in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 2001.

³ *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993; tr. italiana *Liberalismo politico*, Comunità, Milano 1994.

⁴ *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999; tr. italiana, *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001.

⁵ *Reply to Habermas*, "Journal of Philosophy", 92 (marzo 1995), pp. 132-180, ristampato nell'edizione americana *paperback* di *Political Liberalism* (1996); *The Idea of Public Reason Revisited*, "University of Chicago Law Review", 64 (estate 1997), pp. 765-807, ristampato in *Collected Papers*, a cura di Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999 e in *Il diritto dei popoli*.

Prefazione

In questo lavoro mi propongo due scopi. Il primo è quello di correggere i difetti più gravi di *Una teoria della giustizia*,¹ difetti che hanno reso meno chiare le idee fondamentali della concezione della giustizia in essa presentata, cui ho dato il nome di giustizia come equità. Poiché in quelle idee ho ancora fiducia e credo possibile superare le loro principali difficoltà, mi sono imbarcato in questa riformulazione nella quale cerco di migliorare l'esposizione, correggere un certo numero di errori, introdurre alcune revisioni (spero utili), e indicare come rispondere ad alcune fra le obiezioni più frequenti. In molti passi ho anche ristrutturato l'argomentazione.

L'altro scopo è quello di mettere insieme in un'esposizione unificata la concezione della giustizia presentata nella *Teoria* e le principali idee dei saggi che ho scritto a partire dal 1974. Da sola, la *Teoria* sfiorava le seicento pagine, e i saggi più rilevanti (circa dieci) portano il totale a quasi mille;² per di più tali saggi non sono del tutto compatibili fra di loro, e diverse idee – per esempio quella di consenso per intersezione – sono formulate in un modo ambiguo, il che rende difficile dare chiarezza e coerenza all'esposizione. È giusto aiutare il lettore interessato a vedere come si possano adattare l'uno agli altri questi saggi e la *Teoria*, quali punti siano stati rivisti e in che cosa consistano i cambiamenti; e io cerco appunto di aiutarlo presentando in un'unica sede un'esposizione del mio attuale modo di concepire la giustizia come equità che si rifà a tutti questi lavori. Ho cercato di rendere più o meno autosufficiente questa riformulazione.

Per chi ha già qualche conoscenza della *Teoria* i cambiamenti più importanti sono di tre tipi: in primo luogo quelli, di forma e di sostanza, che riguardano i due principi di giustizia; in secondo

luogo, quelli nel modo di organizzare gli argomenti a favore di tali principi nella posizione originaria; in terzo luogo, quelli nel modo di intendere la stessa giustizia come equità, che ora è una concezione politica della giustizia e non un capitolo di una dottrina morale comprensiva.

Faccio, tanto per chiarire, due esempi di cambiamento del primo tipo. Uno consiste in una caratterizzazione molto diversa – resa indispensabile dalle dure critiche di H.L.A. Hart (§ 13) – delle uguali libertà di base e della loro priorità; un altro consiste in una trattazione riveduta e corretta dei beni primari, che ora vengono collegati al concetto politico e normativo dei cittadini come persone libere e uguali, per cui non appaiono più specificati come prima (come molti, per esempio Joshua Cohen e Joshua Rabinowitz, mi avevano fatto notare), solo sulla base della psicologia e dei bisogni umani (§ 17). Cerco anche di venire incontro alle obiezioni di Amartya Sen (§ 51).

Il principale cambiamento del secondo tipo è che ora l'argomento a favore dei due principi di giustizia a partire dalla posizione originaria è diviso in due confronti fondamentali: nel primo i due principi sono confrontati con quello dell'utilità media, nel secondo sono confrontati con una variante ottenuta sostituendo al principio di differenza un principio dell'utilità media vincolato a un minimo. I due confronti ci permettono di separare le ragioni a favore del primo principio di giustizia (quello che riguarda le libertà di base) e della prima parte del secondo (quella sull'eguaglianza delle opportunità) dalle ragioni a favore della seconda parte del secondo (il principio di differenza). Questa suddivisione dell'argomento mostra, contro quello che potrebbe far pensare l'esposizione della *Teoria*, che le ragioni a favore del principio di differenza non si basano (come hanno supposto, non irragionevolmente, K.J. Arrow, J.C. Harsanyi e altri) su una forte avversione all'incertezza intesa come atteggiamento psicologico (§§ 34-39) (che sarebbe un argomento debolissimo). Le ragioni più appropriate sono altre, e si basano sulle idee di pubblicità e reciprocità.

Incontriamo i cambiamenti del terzo tipo là dove si cerca di

chiarire in che modo vada intesa la giustizia come equità. La *Teoria* non si chiede mai se quest'ultima sia una dottrina morale comprensiva o una concezione politica della giustizia, ma c'è un punto in cui sostiene (§ 3, p. 32) che se la giustizia come equità avrà un successo apprezzabile il passo successivo sarà quello di studiare una concezione più generale che viene suggerita soltanto da un nome, "giustizia come equità". Così, sebbene i problemi esaminati con un minimo di dettaglio nella *Teoria* siano sempre quelli, tradizionali e ben conosciuti, della giustizia politica e sociale, per il lettore non sarebbe irragionevole concludere che la giustizia come equità non è che un capitolo di una dottrina morale comprensiva che potrebbe essere sviluppata più avanti, se il successo premiasse questo primo tentativo.

La nuova formulazione elimina tale ambiguità: ora la giustizia come equità è chiaramente una concezione politica della giustizia. Questo cambiamento del modo di intenderla ne porta con sé molti altri e richiede tutta una famiglia di idee che nella *Teoria* non ci sono, o almeno non hanno lo stesso significato o la stessa importanza. Oltre alla stessa nozione di concezione politica della giustizia abbiamo bisogno anche dei concetti di consenso per intersezione e di dottrina religiosa, filosofica o morale comprensiva, o parzialmente comprensiva, per costruire una concezione più realistica di società bene ordinata, data la pluralità di queste dottrine in una democrazia liberale. Inoltre abbiamo anche bisogno delle idee di base pubblica della giustificazione e di ragione pubblica, nonché di alcuni fatti generali di sociologia politica di senso comune dei quali rendono conto, in parte, quelli che chiamo oneri del giudizio – di nuovo un'idea che nella *Teoria* non è usata.

A prima vista può apparire sorprendente che per fare della giustizia come equità una concezione politica, e non più un capitolo di una dottrina comprensiva, ci voglia tutta una famiglia di idee nuove; ma la ragione è che ora dobbiamo sempre distinguere la concezione politica da una serie di dottrine comprensive, religiose, filosofiche e morali. Di solito queste dottrine hanno idee di ragione e giustificazione tutte loro, ma anche la giustizia come equità in quanto concezione politica ha le sue – per l'esattezza le

idee di ragione pubblica e di base pubblica della giustificazione – e deve specificarle in modo propriamente politico, quindi distinto dalle corrispondenti idee delle dottrine comprensive. Dato quello che chiamo il fatto del pluralismo ragionevole, dobbiamo sempre tener conto dei diversi punti di vista esistenti se la giustizia come equità (o in generale una concezione politica) deve avere una qualche probabilità di conquistarsi il sostegno di un consenso per intersezione.

Per il momento, il significato di queste osservazioni non sarà chiaro come dovrebbe. Il loro solo scopo è quello di dare, a chi già conosce la *Teoria*, un'idea del tipo di cambiamento che troverà in questa breve riformulazione.

Ringrazio, come sempre, molti colleghi e allievi per le osservazioni e le critiche, meditate e preziose, che mi hanno fatto anno dopo anno. Sono troppo numerosi per ricordarli qui, ma devo moltissimo a tutti. Desidero anche ringraziare Maud Wilcox per il lavoro redazionale, condotto con grande sensibilità, sulla versione del testo del 1989. E ho apprezzato dal profondo del cuore Erin Kelly e mia moglie Mardy, grazie alle quali è stato possibile portare a termine il libro nonostante il declinare della mia salute.

Ottobre 2000

J.R.

¹ Nel 1975 avevo fatto qualche revisione per la prima traduzione in lingua straniera della *Teoria* (1971, ed. riveduta 1999), e queste revisioni sono state poi inserite in molte altre traduzioni ma mai, prima del 1999, nella versione inglese. L'edizione riveduta (che non contiene altre correzioni) rettifica questa situazione. All'epoca in cui tenevo queste lezioni tali revisioni, che in parte riguardano i problemi in esse discussi, non erano disponibili in inglese, per cui partivo dal presupposto che gli studenti avessero in mano solo il testo originario; perciò è possibile che alcuni dei

rimandi alla *Teoria* di questa nuova formulazione riguardino analisi che nell'edizione riveduta non ci sono più, e in questi casi vengono indicate le pagine della prima edizione. Tutte le altre indicazioni di pagina riguardano invece l'edizione riveduta [Ovviamente, in questa traduzione tali indicazioni riguardano l'edizione italiana della *Teoria. N.d.T.*]. I rimandi comprenderanno sempre il numero del paragrafo, identico nelle due edizioni.

² Ecco, per comodità di riferimento, un elenco di questi saggi più rilevanti: *Reply to Alexander and Musgrave*, "Quarterly Journal of Economics", 88 (novembre 1974), pp. 633-655; *A Kantian Conception of Equality*, "Cambridge Review", 96 (1975), pp. 94-99, ristampato, col titolo di *A Well-Ordered Society*, in *Philosophy, Politics, and Society*, V serie, a cura di Peter Laslett e James Fishkin, Yale University Press, New Haven 1979; *Fairness to Goodness*, "Philosophical Review", 84 (ottobre 1975), pp. 536-555; *The Basic Structure as Subject*, in *Values and Morals*, a cura di Alan Goldman e Jaegwon Kim, D. Reidel, Dordrecht 1978; *Kantian Constructivism in Moral Theory*, "Journal of Philosophy", 77 (settembre 1980), pp. 515-572; *Social Unity and Primary Goods*, in *Utilitarianism and Beyond*, a cura di Amartya Sen e Bernard Williams, Cambridge University Press, Cambridge 1982 (tr. italiana in *Utilitarismo e oltre*, il Saggiatore, Milano 1984); *The Basic Liberties and Their Priority*, "Tanner Lectures on Human Values", vol. 3, a cura di Sterling McMurrin, University of Utah Press, Salt Lake City 1982 (tr. italiana in *Utilitarismo e oltre*, il Saggiatore, Milano 1984); *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, "Philosophy and Public Affairs", 14 (estate 1985), pp. 223-252 (tr. italiana in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 2001); *On the Idea of an Overlapping Consensus*, "Oxford Journal of Legal Studies", 7 (febbraio 1987), pp. 1-25; *On the Priority of Right and Ideas of the Good*, "Philosophy and Public Affairs", 17 (autunno 1988), pp. 251-276; *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, "New York Law Review", 64 (giugno 1989), pp. 233-255. Questi saggi sono richiamati di tanto in tanto (a volte con ovvie abbreviazioni) nelle note al testo. Tranne *The Basic Structure as Subject* e *The Basic Liberties and Their Priority*, sono

stati tutti inclusi in John Rawls, *Collected Papers*, a cura di Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999.

*A Burton Dreben, amico diletto e collega prezioso,
al quale tanto devo*

Parte prima

Idee fondamentali

1. *Quattro ruoli della filosofia politica*

1.1. Distinguiamo, per cominciare, quattro possibili ruoli della filosofia politica in quanto parte della cultura politica pubblica di una società. Il primo che prendiamo in esame è il ruolo pratico, che ha origine dal conflitto politico divisivo e dalla necessità di risolvere la questione dell'ordine.

Nella storia di ogni società esistono lunghi periodi nei quali alcuni problemi fondamentali determinano conflitti aspri e profondi, e trovare una base comune e razionale di un accordo politico appare difficile, per non dire impossibile. Facciamo un esempio: una delle origini storiche del liberalismo sta nelle guerre di religione che nel Cinque e Seicento seguirono la Riforma. Queste divisioni avviarono una lunga controversia sul diritto di resistenza e la libertà di coscienza, e tale controversia sfociò nella formulazione e nell'accettazione – spesso riluttante – di questa o quella forma del principio di tolleranza. Le idee della *Lettera sulla tolleranza* di Locke (1689) e dello *Spirito delle leggi* di Montesquieu (1748) hanno una lunga preistoria; il *Leviatano* di Hobbes (1652), che è sicuramente la massima opera di filosofia politica mai scritta in inglese, affronta il problema dell'ordine – come in seguito il *Secondo trattato* di Locke, pure del 1689 – in un'Inghilterra che è stata appena sconvolta dalla guerra civile. Per un esempio nostro di conflitto che partorisce divisioni ma anche filosofia politica possiamo ricordare il lungo dibattito del 1787-1788 fra federalisti e antifederalisti sulla ratifica della costituzione, o anche il problema dell'estensione della schiavitù che, nell'imminenza della guerra civile, stimolò la discussione sui fondamenti di questa istituzione e sulla natura dell'unione fra gli stati.

Supporremo dunque che uno dei compiti della filosofia politica – diciamo pure il suo ruolo pratico – sia quello di mettere a fuoco certe questioni profondamente controverse e stabilire se nonostante le apparenze sia possibile scoprire, sotto la superficie, le basi di un accordo filosofico e morale; o se, posto che queste basi non si trovino, si possano almeno limitare le divergenze filosofiche e morali che sono alla radice delle divisioni politiche esistenti, così da salvare una cooperazione sociale basata sul mutuo rispetto fra cittadini.

Consideriamo, per chiarirci le idee, il conflitto fra la rivendicazione della libertà e quella dell'uguaglianza nella tradizione del pensiero democratico. Le controversie degli ultimi due secoli dimostrano chiaramente che non esiste un consenso pubblico su come organizzare le istituzioni di base in modo da renderle il più adatte possibile alla libertà e all'uguaglianza della cittadinanza democratica. C'è una frattura fra la tradizione, derivante da Locke, che mette in primo piano le "libertà dei moderni" (l'espressione è di Constant), la libertà di pensiero e di coscienza, alcuni diritti di base della persona, il diritto di proprietà e il governo della legge, e la tradizione, derivante da Rousseau, che sottolinea (altra espressione di Constant) le "libertà degli antichi", le uguali libertà politiche e i valori della vita pubblica¹ (qui la contrapposizione è ipersemplificata, ma mette in luce la profondità del contrasto).

Questo conflitto non ha radici solo in interessi sociali ed economici opposti, ma anche in teorie generali diverse – politiche, economiche e sociali – del funzionamento delle istituzioni e in modi diversi di valutare le probabili conseguenze delle politiche pubbliche. Qui però ci concentreremo su un'altra di queste radici: l'esistenza di dottrine filosofiche e morali distinte che intendono in modo diverso le rivendicazioni di libertà e, rispettivamente, di uguaglianza (spesso contrapposte), e assegnano loro ordini di priorità e pesi relativi opposti, che giustificano in modi molto diversi.

1.2. Qui faccio solo un breve cenno ad altri tre ruoli della filosofia politica che esamineremo più avanti. Il primo consiste

nella capacità di contribuire a determinare l'idea che gli esseri umani si fanno delle loro istituzioni politiche e sociali, viste come un tutto, e dei propri scopi e obiettivi fondamentali in quanto società con una storia – una nazione –, scopi e obiettivi da non confondere con quelli che essi possono avere come singoli o come appartenenti a una famiglia o a un'associazione. Oltre a tutto, chi appartiene a una società civile ha sempre bisogno di una concezione che gli permetta di pensare se stesso come appartenente a questa società e dotato di un certo statuto politico – in una democrazia, quello di cittadino fra i cittadini –, nonché di sapere come tale statuto opera sulla sua relazione con l'ambiente sociale.

La filosofia politica può cercare di rispondere a questo bisogno; chiamo orientativo il ruolo corrispondente.² Qui l'idea di base è che alla ragione e alla riflessione (sia teoretiche che pratiche) spetta il compito di orientarci nello spazio (concettuale) di tutti i possibili fini, individuali e associativi, politici e sociali. In quanto opera della ragione, la filosofia politica ci orienta specificando principi atti a identificare fini ragionevoli e razionali dei tipi suddetti e mostrando come questi fini possano essere unificati entro una concezione ben strutturata di società giusta e ragionevole. Una concezione del genere potrebbe fornirci una cornice unitaria entro la quale rendere compatibili le diverse risposte date ai problemi che ci dividono e applicare le une alle altre, nonché estendere a nuovi casi, idee provenienti dai campi più diversi.

1.3. Un terzo ruolo, sottolineato da Hegel nella *Filosofia del diritto* (1823), è quello della riconciliazione: la filosofia politica può tentare di placare la nostra rabbia e frustrazione nei confronti della società cui apparteniamo e della sua storia mostrandoci che le istituzioni di tale società, purché intese in modo filosoficamente appropriato, sono razionali, ed è stata l'evoluzione che hanno avuto nel tempo a portarle all'attuale forma razionale. Qui è pertinente un celebre detto hegeliano, "Quando guardiamo al mondo razionalmente, il mondo guarda razionalmente a noi"; Hegel vuole la riconciliazione, la *Versöhnung* – in altri termini vuole che noi

accettiamo e affermiamo il nostro mondo sociale positivamente, e non con un atteggiamento di semplice rassegnazione.

Questo ruolo della filosofia politica ci interesserà sotto diversi aspetti. Io credo, per esempio, che una società democratica non sia né possa essere una comunità, dove per comunità intendo un gruppo di persone che affermano unitariamente la stessa dottrina comprensiva, o parzialmente comprensiva. È il fatto stesso del pluralismo ragionevole, caratteristico delle società dotate di istituzioni libere, a rendere la cosa impossibile;³ in questo consiste il fatto dell'esistenza di differenze profonde e inconciliabili fra le concezioni comprensive, religiose e filosofiche, che i cittadini hanno del mondo (e che supponiamo sempre ragionevoli), nonché fra le loro idee dei valori morali ed estetici cui la vita umana deve tendere. Ma questo fatto non è sempre facile da accettare, e la filosofia politica può cercare di riconciliarci con esso mostrandocene le ragioni, nonché i benefici e vantaggi politici.

Né la società politica è o può essere un'associazione. Non entriamo a farne parte volontariamente, ma ci troviamo a essere membri di una particolare società politica in un certo momento storico – punto e basta; quindi possiamo benissimo concludere che la nostra presenza in questa società, il nostro essere qui, non è libero. Ma allora in quale senso possono essere liberi i cittadini di una democrazia? O – come ci chiederemo più avanti – qual è il limite esterno della nostra libertà (§ 26)?

Possiamo cercare di affrontare questo problema pensando la società politica in un certo modo: per l'esattezza, come equo sistema di cooperazione che dura nel tempo da una generazione alla successiva, e tale che quelli che ne fanno parte sono considerati cittadini liberi e uguali nonché normali membri cooperanti della società per tutta la vita – dopo di che tenteremo di formulare principi di giustizia politica tali che, se la struttura di base della società (le sue principali istituzioni politiche e sociali, più il modo in cui si combinano l'una con l'altra in uno schema di cooperazione unitario) li soddisfa, si possa dire, senza finzioni e mistificazioni, che i cittadini sono veramente liberi e uguali.⁴

1.4. Il quarto ruolo è una variante del terzo. Noi consideriamo

realisticamente utopica la filosofia politica: la consideriamo cioè una disciplina che scandaglia il limite estremo delle possibilità politiche praticabili. La nostra speranza nel futuro della società riposa sulla convinzione che il mondo sociale consenta, come minimo, un ordine politico decente, e che sia quindi possibile un regime democratico ragionevolmente giusto, se non perfetto. È per questo che ci domandiamo “come sarebbe una società democratica giusta, date condizioni storiche ragionevolmente propizie ma comunque possibili, consentite da leggi e tendenze del mondo sociale? Quali ideali e principi cercherebbe di realizzare una simile società, date quelle che sappiamo essere le circostanze di giustizia di una cultura democratica?” (Tali circostanze comprendono il fatto del pluralismo ragionevole, una condizione permanente nel senso che sullo sfondo di libere istituzioni democratiche persiste indefinitamente.)

Il fatto del pluralismo ragionevole pone limiti alle possibilità effettive esistenti nelle condizioni del nostro mondo sociale, ben diverse da quelle di altre epoche storiche in cui, stando a un'idea spesso ripetuta, tutti affermavano una stessa concezione comprensiva (ma forse in realtà questa compattezza non c'è mai stata). In ultima istanza dovremo chiederci se questo fatto del pluralismo ragionevole non sia un destino storico di cui essere dispiaciuti; e dimostrare che non lo è, o che ha benefici tutti suoi, e molto considerevoli, vorrebbe dire riconciliarci, almeno in parte, con la nostra condizione. Naturalmente c'è il problema di come si possano individuare i limiti del praticabile, e di quali siano di fatto le condizioni del nostro mondo sociale; e qui la difficoltà è che i limiti del possibile non sono determinati dal reale, perché possiamo sempre cambiare, in maggiore o minor misura, le istituzioni politiche e sociali (e molte altre cose). Ma in questa sede non mi occuperò di tale problema, che è molto difficile.

¹ Vedi *Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns* (1819), in Benjamin Constant, *Political Writings*,

traduzione e cura di Biancamaria Fontana, Cambridge University Press, New York 1988; tr. italiana *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992. Constant nacque nel 1767 e morì nel 1830. L'espressione "libertà degli antichi" indica le libertà dei cittadini ateniesi maschi specificate dai diritti di partecipazione politica alla democrazia ateniese più o meno nell'età di Pericle.

² Questa accezione del termine mi è stata suggerita dal modo in cui lo usa Kant nel saggio *Was Heisst: Sich im Denken orientieren?* [Che significa "orientarsi nel pensiero"?], in *Kant's Gesammelte Schriften*, Preußische Akademie der Wissenschaften, vol. 8 (Berlin 1912). Anche per Kant la ragione è la facoltà di orientarsi descritta molto brevemente nel testo.

³ Sul significato di "ragionevole" in questo lavoro vedi i §§ 2, 11 e 23.

⁴ L'idea della filosofia politica come riconciliazione va usata con prudenza, perché c'è sempre il rischio di una sua applicazione disonesta a difesa di uno *status quo* ingiusto e indegno, e quindi di un uso ideologico nel senso di Marx. Dobbiamo sempre tornare periodicamente a chiederci se non sia ideologica in questo senso la giustizia come equità (o qualsiasi altra posizione); ma anche perché non lo è, ammesso che non lo sia. O per caso sono ideologiche le sue stesse idee di base? E come possiamo dimostrare che non lo sono?

2. *La società come equo sistema di cooperazione*

2.1. Uno degli obiettivi praticabili della giustizia come equità è, come ho già detto, quello di fornire una base filosofica e morale accettabile alle istituzioni democratiche, e quindi di affrontare la questione di come vadano intese le rivendicazioni di libertà e uguaglianza. A tale scopo, noi cerchiamo nella cultura politica pubblica di una società democratica e nelle interpretazioni tradizionali della sua costituzione e delle sue leggi fondamentali certe idee (non nuove) dalle quali è possibile ricavare una concezione della giustizia politica, e facciamo l'ipotesi che i cittadini di una società democratica conoscano almeno implicitamente queste idee, che si manifestano in pratiche come la discussione politica quotidiana e i dibattiti sul significato e il fondamento dei diritti e delle libertà costituzionali.⁵

Alcune di queste idee non nuove sono più basilari di altre; io considero fondamentali quelle che usiamo per organizzare la giustizia come equità e darle una struttura d'insieme, e la più fondamentale di tutte è quella della società come equo sistema di cooperazione nel tempo, da una generazione alla successiva (*Una teoria della giustizia*, § 1, p. 22). Usiamo questa idea come principio organizzativo centrale nel nostro tentativo di elaborare una concezione politica della giustizia adatta a un regime democratico.

Questo principio centrale viene sviluppato insieme ad altre due idee fondamentali a esso associate, quella dei cittadini (cioè di coloro che s'impegnano nella cooperazione) come persone libere e uguali (§ 7) e quella di società bene ordinata, ovvero di società regolata efficacemente da una concezione pubblica della giustizia (§ 3).

Queste idee intuitive fondamentali sono già note, come ho

detto, alla cultura politica pubblica di una società democratica; sebbene non vengano formulate esplicitamente molto spesso e i loro significati non siano chiaramente delimitati, esse possono svolgere un ruolo fondamentale nel pensiero politico della società e nel modo in cui le sue istituzioni sono interpretate, per esempio, dai tribunali e da testi, storici e non storici, considerati permanentemente validi. Il fatto che da un punto di vista politico, e nel contesto della discussione pubblica degli aspetti basilari dei diritti politici, i cittadini di una società democratica non considerino il loro ordine sociale né un ordine naturale immutabile né una struttura istituzionale giustificata da dottrine religiose o da principi gerarchici legati a valori aristocratici, ci fa supporre che molti lo vedano come un sistema di cooperazione sociale (né questi cittadini trovano corretto che un partito politico cerchi, dichiarandolo esplicitamente nel proprio programma, di negare a un gruppo ben identificato i suoi diritti e le sue libertà di base).

2.2. L'idea organizzatrice centrale di cooperazione sociale ha almeno tre caratteri essenziali:

(a) La cooperazione sociale è cosa diversa da una pura e semplice attività socialmente coordinata – per esempio da un'attività regolata da ordini emanati da un'autorità centrale assoluta – ed è guidata da regole e procedure pubblicamente riconosciute che i cooperanti accettano e considerano atte a regolare la loro condotta.

(b) L'idea di cooperazione comprende quella degli equi termini a cui cooperare: termini che ogni partecipante può ragionevolmente accettare (e qualche volta dovrebbe accettare) purché tutti gli altri facciano lo stesso. Gli equi termini della cooperazione specificano un'idea di reciprocità: chiunque faccia la parte che le regole riconosciute gli chiedono ne deve trarre un beneficio specificato da un criterio pubblico e concordato.

(c) L'idea di cooperazione comprende anche quella del vantaggio o bene razionale di ogni singolo partecipante. Questa idea di vantaggio razionale specifica quali siano le cose che i cooperanti cercano di promuovere dal punto di vista del loro stesso bene.

Distinguerò sempre il ragionevole dal razionale – due nozioni basilari e complementari che rientrano nell'idea fondamentale della società come equo sistema di cooperazione. Nel caso più semplice, quello di più persone che cooperano e le cui posizioni sono uguali sotto gli aspetti pertinenti (o, più brevemente, simmetriche), individui ragionevoli saranno pronti a proporre, o ad accettare quando sono altri a proporli, i principi indispensabili a specificare termini di cooperazione che tutti possano considerare equi. Inoltre persone ragionevoli si renderanno conto di dover onorare questi principi anche contro i propri interessi (se le circostanze lo richiedono), purché ci si possa aspettare che anche gli altri li onorino. È irragionevole non essere disposti a proporre principi di questo tipo o non onorare termini di cooperazione equi quando ci si può ragionevolmente aspettare che altri li accettino; è peggio che irragionevole fingere di proporli o di onorarli ma essendo pronti, se arriva l'occasione, a violarli a proprio vantaggio.

Tuttavia, benché sia irragionevole, ciò non è in generale irrazionale. Può accadere, infatti, che qualcuno abbia un potere politico superiore, o sia più favorito dalle circostanze, e anche supponendo che simili situazioni non rendano meno uguali fra di loro le persone coinvolte, per chi le vive può essere razionale sfruttarle a proprio vantaggio. Nella vita di ogni giorno noi diamo la distinzione fra il ragionevole e il razionale per scontata, e diciamo per esempio che una certa persona ha fatto una proposta che, data la sua vantaggiosa posizione negoziale, è perfettamente razionale, e tuttavia irragionevole. Per il senso comune il ragionevole è una nozione morale e comporta una sensibilità morale, ma il razionale – in genere – no.⁶

2.3. Il ruolo dei principi di giustizia (in quanto parte di una concezione politica della giustizia stessa) consiste nello specificare gli equi termini della cooperazione sociale (*Teoria*, § 1). Tali principi specificano i diritti e doveri di base che le principali istituzioni sociali e politiche devono assegnare, regolano la divisione dei benefici derivanti dalla cooperazione e distribuiscono gli oneri necessari per sostenerla. Poiché la concezione politica di una società democratica considera i cittadini persone libere e

uguali, possiamo concludere che i principi di una concezione democratica della giustizia specificano gli equi termini di una cooperazione fra cittadini liberi e uguali.

Attraverso questa specificazione i principi di giustizia danno una risposta alla domanda fondamentale posta dalla filosofia politica a proposito dei regimi democratici costituzionali: qual è la concezione politica della giustizia più accettabile, dovendo specificare gli equi termini di cooperazione fra cittadini considerati liberi, uguali, ragionevoli, razionali e (aggiungiamo ora) membri normali e pienamente cooperanti della società per tutta la vita, generazione dopo generazione? La domanda è fondamentale perché è stata il centro focale della critica liberale alla monarchia e all'aristocrazia e della critica socialista alla democrazia costituzionale liberale; ed è anche il centro focale dell'odierno conflitto fra il liberalismo e le posizioni conservatrici a proposito della proprietà privata e della legittimità (che va distinta dall'efficacia) delle politiche sociali associate al cosiddetto stato sociale.⁷

Quando concepiamo i cittadini come persone libere e uguali, noi astraiamo da diversi aspetti del mondo sociale e facciamo alcune idealizzazioni. Viene così in luce uno dei ruoli delle astrazioni: ci servono a raggiungere una visione chiara e depurata da ogni fattore perturbante di una questione considerata fondamentale; concentrandoci su quegli elementi più significativi che consideriamo particolarmente pertinenti per determinare quale sia la risposta più appropriata. Ma, a meno di un'avvertenza esplicita, non cercheremo mai di rispondere a domande diverse da quella fondamentale enunciata sopra.

⁵ Il resoconto della giustizia come equità muove da queste idee non nuove, il che ci permette di collegarlo al senso comune della vita quotidiana; ma il fatto che il resoconto cominci con queste idee non significa che la *difesa* della giustizia come equità si limiti ad assumerle come sua base. Tutto dipende dallo sviluppo

complessivo del resoconto e dal fatto che le idee e i principi, ma anche le conclusioni, di questa concezione della giustizia risultino accettabili dopo una riflessione adeguata. Vedi § 10.

⁶ Questo tipo di distinzione fra il ragionevole e il razionale è dovuto a W.M. Sibley in *The Rational Versus the Reasonable*, "Philosophical Review", 62 (ottobre 1953); qui io lo associo strettamente alla nozione di cooperazione fra uguali, e di conseguenza lo specifico sulla base di questa idea meglio definita. Di tanto in tanto ritorneremo su tale distinzione (vedi § 23.2 e § 23.3), che ha un'importanza decisiva per comprendere sia la struttura della giustizia come equità, sia la teoria generale contrattualistica della morale di T.M. Scanlon (vedi il suo *Contractualism and Utilitarianism*, in *Utilitarianism and Beyond*, a cura di Amartya Sen e Bernard Williams, Cambridge University Press, Cambridge 1982; tr. italiana *Contrattualismo e utilitarismo*, in *Utilitarismo e oltre*, il Saggiatore, Milano 1984).

⁷ Parlo di "cosiddetto stato sociale" perché nella quarta parte distinguo la democrazia proprietaria dallo stato sociale capitalistico e sostengo che il secondo è incompatibile con la giustizia come equità.

3. *L'idea di società bene ordinata*

3.1. L'idea fondamentale di società bene ordinata, o società regolata efficacemente da una concezione pubblica della giustizia, è, come ho già detto nel § 2.1, inseparabile dall'idea organizzatrice centrale della società come equo sistema di cooperazione, e viene usata per precisarla. Ora, dicendo che una società politica è bene ordinata, intendiamo tre cose.

Primo: è una società in cui, come implica l'idea di concezione pubblica della giustizia, ognuno accetta e ognuno sa che tutti gli altri accettano la stessa concezione politica della giustizia e dunque gli stessi principi di giustizia politica. Inoltre questa consapevolezza è reciprocamente riconosciuta nel senso che ognuno sa tutto quello che saprebbe se l'accettazione di questi principi fosse frutto di un accordo stipulato pubblicamente.

Secondo: come implica l'idea di regolazione efficace da parte di una concezione pubblica della giustizia, l'opinione pubblica sa che la struttura di base della società (le sue principali istituzioni politiche e sociali e il modo in cui queste si combinano le une con le altre formando un unico sistema di cooperazione) soddisfa tali principi di giustizia, o ha buone ragioni per crederlo.

Terzo (e di nuovo implicato dall'idea di regolazione efficace): i cittadini hanno un senso di giustizia normalmente efficace; in altri termini, essi hanno un senso di giustizia che permette loro di comprendere e applicare i principi di giustizia pubblicamente riconosciuti, e in genere anche di agire come richiede la posizione che hanno nella società, coi suoi obblighi e doveri.

Quindi, in una società bene ordinata la concezione pubblica della giustizia fornisce un punto di vista reciprocamente riconosciuto a partire dal quale i cittadini possono dirimere il contenzioso che hanno con le istituzioni e gli uni con gli altri in

materia di diritti politici.

3.2. L'idea di società bene ordinata costituisce, chiaramente, un'idealizzazione molto forte. Una delle ragioni per cui la costruiamo è che è molto importante stabilire se e fino a che punto una concezione della giustizia per una società democratica possa essere *la* concezione pubblicamente e reciprocamente riconosciuta quando la società è vista come un sistema di cooperazione fra cittadini liberi e uguali da una generazione alla successiva. Una concezione politica della giustizia che non fosse in grado di svolgere questo ruolo pubblico sarebbe, per un verso o per un altro, gravemente carente. L'adeguatezza a una società bene ordinata ci fornisce un criterio importante per mettere a confronto concezioni politiche della giustizia diverse, e la nozione di società bene ordinata ci aiuta a formulare questo criterio e a precisare ulteriormente l'idea organizzatrice centrale di cooperazione sociale.

L'idea di società bene ordinata ha due accezioni. Quella generale è già stata definita nel § 3.1: una società è bene ordinata se è regolata efficacemente da una qualsiasi concezione (politica) pubblica della giustizia. Ma esiste anche un'accezione particolare, che emerge se ci riferiamo a una determinata visione della giustizia e diciamo, per esempio, che tutti i membri della società accettano la stessa concezione politica della giustizia stessa (che può essere una particolare dottrina dei diritti naturali, una forma di utilitarismo, la giustizia come equità...) e sanno che tutti gli altri l'accettano. È da notare che, dato il fatto del pluralismo ragionevole, una società bene ordinata nella quale tutti accettino la stessa dottrina comprensiva è impossibile; ma cittadini democratici che hanno dottrine comprensive diverse possono benissimo trovarsi d'accordo sulla stessa concezione politica della giustizia e, secondo il liberalismo politico, questa non solo è una base sufficiente per l'unità sociale ma è anche la più ragionevole che ci sia accessibile in quanto cittadini di una società democratica.

4. *L'idea di struttura di base*

4.1. Un'altra idea fondamentale è quella di struttura di base (di una società bene ordinata), che viene introdotta allo scopo di assicurare l'indispensabile unità interna alla giustizia come equità. Tale idea è necessaria, come quella di posizione originaria (§ 6), per completarne alcune altre e sistemarle entro un tutto che risulti perspicuo; possiamo considerarla, quindi, sotto questa luce.

Come ho già accennato nel § 3, la struttura di base della società è (a) il modo in cui le principali istituzioni politiche e sociali si combinano in un unico sistema di cooperazione sociale e (b) il modo in cui queste istituzioni assegnano i diritti e doveri fondamentali e regolano la divisione dei vantaggi derivanti da tale cooperazione (*Teoria*, § 2, p. 22). La costituzione politica (con l'indipendenza del giudiziario), le forme di proprietà legalmente riconosciute, la struttura dell'economia (che può essere per esempio un sistema di mercati concorrenziali con proprietà privata dei mezzi di produzione) e, in una forma o nell'altra, la famiglia sono tutte cose che appartengono alla struttura di base, intesa come la cornice e lo sfondo sociale entro cui hanno luogo le attività di individui e associazioni. Una struttura di base giusta assicura quella che possiamo chiamare giustizia di sfondo.

4.2. Una delle principali caratteristiche della giustizia come equità è quella di considerare la struttura di base quale oggetto primario della giustizia politica (*Teoria*, § 2); ciò perché (o anche perché) gli effetti di questa struttura sia sugli scopi, le aspirazioni e il carattere dei cittadini, sia sulle occasioni che essi hanno e sulla loro capacità di sfruttarle sono onnipresenti fin dai primi anni della vita (§§ 15-16). Qui ci concentreremo quasi per intero sulla struttura di base come oggetto della giustizia politica e sociale.

Poiché la giustizia come equità parte dal caso specifico della

struttura di base, i suoi principi regolano tale struttura e non hanno applicazione diretta alle istituzioni e associazioni esistenti nella società, né le regolano internamente.⁸ Imprese, sindacati, chiese, università, famiglie devono sottostare a vincoli derivanti da tali principi, ma questi vincoli operano in modo indiretto, in quanto nascono da istituzioni di sfondo giuste. Le associazioni e i gruppi esistono all'interno di queste istituzioni, che impongono restrizioni alla condotta dei loro membri.

Una chiesa, per esempio, può scomunicare gli eretici ma non bruciarli, e questo vincolo serve a garantire la libertà di coscienza; le università non possono attuare certi tipi di discriminazione – e qui abbiamo un vincolo che aiuta a realizzare l'equa uguaglianza delle opportunità; i genitori (madri come padri), che sono cittadini uguali e hanno gli stessi diritti di base, compreso quello di proprietà, devono rispettare i diritti che i figli possiedono in quanto futuri cittadini e non possono, per esempio, negare loro le cure mediche necessarie. Inoltre, per realizzare l'uguaglianza fra i sessi rispetto alla condivisione del lavoro sociale, alla conservazione della sua cultura e alla sua riproduzione nel tempo sono necessarie nel diritto familiare (ma sicuramente anche in altri campi) misure speciali per impedire che la cura e l'educazione dei figli ricadano troppo pesantemente sulle donne, negando loro l'equa uguaglianza delle opportunità.

Non dobbiamo partire dall'ipotesi che quei principi che sono ragionevoli e giusti per la struttura di base lo siano anche per le istituzioni, le associazioni e le pratiche sociali in generale. I principi della giustizia come equità impongono sì limiti a tali assetti sociali all'interno della struttura di base, ma quest'ultima e le associazioni e forme sociali in essa presenti, avendo ciascuna scopi e obiettivi diversi, caratteristiche proprie ed esigenze specifiche, sono governate da principi distinti. La giustizia come equità è una concezione politica della giustizia, non una concezione generale; vale in prima istanza per la struttura di base e affida questi altri problemi, di giustizia locale ma anche di giustizia globale (quello che io chiamo diritto dei popoli) a considerazioni separate e specifiche.

Possiamo chiamare “principi di giustizia locale” quei principi di giustizia che riguardano in modo diretto le associazioni e istituzioni esistenti all’interno della struttura di base.⁹ Abbiamo dunque, dall’interno verso l’esterno, tre livelli di giustizia: prima quello locale (o dei principi applicabili direttamente a istituzioni e associazioni), poi quello nazionale (o dei principi applicabili alla struttura di base della società) e infine quello planetario (o dei principi applicabili al diritto internazionale). La giustizia come equità parte dal livello interno o nazionale, dalla struttura di base, e passa poi al diritto dei popoli verso l’esterno e alla giustizia locale verso l’interno. Il diritto dei popoli è stato discusso in altra sede;¹⁰ quanto alla giustizia locale, qui non farò alcun tentativo di trattarla sistematicamente. In generale i principi della struttura di base vincolano (o delimitano) quelli della giustizia locale, ma non li determinano univocamente.

4.3. È da notare che la nostra caratterizzazione della struttura di base non ci fornisce né una definizione né un criterio preciso che permetta di stabilire quali assetti sociali (o aspetti di assetti sociali) le appartengano. Noi partiamo invece da una caratterizzazione approssimata di un’idea inizialmente grezza, che poi dovremo precisare come ci sembrerà più opportuno dopo avere considerato varie questioni specifiche; fatto questo, verificheremo fino a che punto la caratterizzazione più definita concordi con le nostre convinzioni meditate, acquisite dopo un’adeguata riflessione.

Tuttavia il ruolo di una concezione politica della giustizia non sta nel precisare in quale esatto modo vadano risolti questi problemi, ma nel fornire un impianto concettuale di base che permetta di affrontarli. Se definissimo la struttura di base in modo da tracciare una linea di demarcazione netta, non solo andremmo oltre i contenuti ragionevolmente individuabili nell’idea grezza iniziale, ma rischieremmo anche di pregiudicare – e sarebbe un errore – ciò che condizioni più specifiche o sviluppi futuri potrebbero richiedere, rendendo la giustizia come equità incapace di adattarsi a condizioni sociali mutate. E per essere ragionevoli i nostri giudizi devono essere attenti, in genere, a queste circostanze più specifiche.¹¹

E infine – ma qui sto anticipando – poiché la giustizia come equità si presenta come possibile punto focale di un consenso per intersezione ragionevole (§ 11) e la struttura di base è l'oggetto primo della giustizia, i confini e caratteri di tale struttura dovranno essere tracciati e specificati in modi che – se possibile – incoraggino o almeno permettano questo tipo di consenso. Per ora ho detto qualcosa di talmente generico da non avere un contenuto evidente; ma cercheremo di essere più specifici quando affronteremo un ventaglio di questioni più ampio.

⁸ Nella maggior parte dei casi questo è ovvio. È chiaro che i due principi di giustizia (§ 13) e le libertà politiche che ne derivano non regolano l'organizzazione interna di chiese e università; né il principio di differenza regolerà il modo in cui i genitori devono trattare i figli o distribuire fra di loro il patrimonio familiare. Sulla famiglia vedi Parte IV, § 50.

⁹ Qui seguo un illuminante lavoro di Jon Elster, *Local Justice*, Russell Sage Foundation, New York 1992; tr. italiana, *Giustizia locale*, Feltrinelli, Milano 1995.

¹⁰ Vedi Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999); tr. italiana, *Il diritto dei popoli*, Torino, Edizioni di Comunità 2001.

¹¹ Sono in debito con Erin Kelly per avere discusso con me le tesi di questo capoverso e del precedente.

5. *I limiti della nostra indagine*

5.1. Prima di esaminare le altre idee fondamentali della giustizia come equità, fermiamoci a considerare alcuni limiti della nostra indagine. Il primo, al quale ho già accennato, è che dobbiamo porre la struttura di base come oggetto primario della giustizia politica e mettere da parte i problemi di giustizia locale; per noi la giustizia come equità non è una dottrina morale comprensiva ma una concezione politica da applicare alla struttura di base delle istituzioni politiche e sociali.

Il secondo limite è che ci interessano soprattutto la natura e il contenuto della giustizia in una società bene ordinata. È a questo che ci riferiamo quando presentiamo la giustizia come equità come teoria ideale, o dell'osservanza stretta; osservanza stretta significa che (quasi) tutti osservano rigidamente i principi di giustizia, ovvero vi si attengono. Noi ci domandiamo, in effetti, a che cosa potrebbe somigliare un regime costituzionale perfettamente giusto o anche quasi giusto e se, date le circostanze di giustizia, cioè condizioni ragionevolmente favorevoli ma realistiche, sarebbe possibile realizzare e rendere stabile un simile regime (*Teoria*, § 22). In questo senso la giustizia come equità è realisticamente utopica: cerca di esplorare i limiti del realisticamente praticabile, di capire fino a che punto, in un mondo le cui leggi e tendenze sono quelle che sono, un regime democratico possa arrivare alla realizzazione completa dei suoi valori politici più autentici o, se preferite, alla perfezione democratica.

Ci concentriamo sulla teoria ideale perché gli attuali conflitti interni del pensiero democratico riguardano, in buona parte, il problema di quale sia la concezione della giustizia più adatta, in condizioni ragionevolmente favorevoli, a una società democratica. La cosa risulta chiara da quella che abbiamo chiamato, per i nostri

scopi, la domanda fondamentale della filosofia politica (§ 2.3); tuttavia anche l'idea di società bene ordinata dovrebbe servirci da guida quando riflettiamo sulla teoria non ideale, e quindi su casi (difficili) di ingiustizie reali. E dovrebbe anche aiutarci a chiarire lo scopo di una riforma e stabilire quali torti siano più gravi, e quindi da riparare più urgentemente.

Un terzo limite (già ricordato) della nostra indagine è che qui non discuteremo una questione importante come quella delle giuste relazioni fra i popoli, e nemmeno se e come l'estensione della giustizia come equità a queste relazioni chiarisca in che senso essa sia propriamente universale. Suppongo senz'altro che la prospettiva adeguata sia quella di Kant (*Per la pace perpetua*, 1795) e che un governo mondiale non possa essere altro che un dispotismo planetario oppressivo o un vacillante impero devastato da frequenti guerre civili in cui regioni e culture diverse cercano di conquistare l'autonomia politica.¹² La migliore idea di ordine mondiale giusto è quella di una società di popoli in cui ogni associato possieda un regime politico interno decente e bene ordinato, non necessariamente democratico ma che rispetti pienamente i diritti umani fondamentali.¹³

Nella giustizia come equità la questione delle giuste relazioni fra i popoli viene rimandata a dopo che sarà acquisita una concezione della giustizia politica per una società democratica bene ordinata. È da notare tuttavia che il fatto di partire dalla giustizia della struttura di base non significa che la nostra teoria costruita per una società democratica (teoria della giustizia interna) non possa essere riveduta tenendo conto delle esigenze della giustizia fra popoli. Le due parti – giustizia interna della società e giustizia delle relazioni fra società – di una concezione politica più completa possono essere adattate l'una all'altra a mano a mano che vengono elaborate.

5.2. Vorrei sottolineare, infine, un punto implicito in quello che abbiamo già detto: la giustizia come equità non è una dottrina religiosa, filosofica o morale comprensiva, applicabile a tutti gli argomenti e che includa tutti i valori; né è l'applicazione di una simile dottrina alla struttura di base della società, come se

quest'ultima fosse semplicemente uno dei molti temi cui tale ipotetica dottrina comprensiva andrebbe applicata. In questo senso, né la filosofia politica né la giustizia come equità sono filosofia morale applicata; la filosofia politica ha caratteri e problemi soltanto suoi, e la giustizia come equità è una concezione politica della giustizia pertinente al caso specifico della struttura di base di una società democratica moderna. Sotto questo aspetto essa copre un ambito molto più ristretto di quello di dottrine morali filosofiche comprensive come, fra le altre, l'utilitarismo, il perfezionismo o l'intuizionismo; essa è tutta concentrata sul politico (e più esattamente sulla struttura di base), e il politico è solo una parte del dominio del morale.

¹² Come dice Robert A. Dahl in *Dilemmas of Pluralist Democracy*, Yale University Press, New Haven 1982, p. 16, “oggi un'unità più piccola di una nazione non può assicurare le condizioni indispensabili alla vita buona, ma un'unità più grande probabilmente non avrà un governo democratico come quello di una poliarchia moderna”; tr. italiana, *I dilemmi della democrazia pluralista*, il Saggiatore, Milano 1988.

¹³ Questo tema più generale viene discusso a lungo in *Il diritto dei popoli*.

6. *L'idea di posizione originaria*

6.1. Fin qui abbiamo discusso tre idee fondamentali introdotte nei §§ 1-2 della *Teoria*: la società come equo sistema di cooperazione, la società bene ordinata e la struttura di base. Ora ne discuteremo altre due, introdotte nei §§ 3-4 (sempre della *Teoria*): la prima è quella di posizione originaria, la seconda è quella dei cittadini come persone libere e uguali. La sesta idea fondamentale, quella di giustificazione pubblica, sarà esaminata nei §§ 9-10.

Vediamo, per cominciare, come si possa arrivare alla posizione originaria e alle ragioni per cui usarla. L'itinerario potrebbe essere questo: se partiamo dall'idea organizzatrice centrale della società come equo sistema di cooperazione fra persone libere e uguali, si pone immediatamente il problema di come specificare gli equi termini di questa cooperazione. Derivano da un'autorità distinta dalle persone dei cooperanti, per esempio da una legge divina? Oppure tutti ne riconoscono l'equità riferendoli (per esempio, grazie all'intuizione razionale) a un ordine morale dei valori,¹⁴ o a quello che alcuni chiamano "diritto naturale"? O vengono invece stabiliti da un accordo concluso da cittadini liberi e uguali impegnati nella cooperazione, e raggiunto avendo come obiettivo quello che tali cittadini considerano loro vantaggio o bene reciproco?

La giustizia come equità opta per una variante dell'ultima risposta: gli equi termini della cooperazione sociale devono essere prodotti da un accordo concluso fra coloro che vi partecipano. Una delle ragioni di questa risposta è che i cittadini, data l'ipotesi del pluralismo ragionevole, non possono riconoscere un'autorità morale – per esempio un testo sacro, o un'istituzione o tradizione religiosa – comune a tutti; né possono concordare un ordinamento

morale dei valori, o i dettami di quello che alcuni di loro considerano diritto naturale. Ma allora quale alternativa può essere preferibile a un accordo fra i cittadini stessi, concluso in condizioni eque per tutti?

6.2. Tuttavia questo accordo, come qualsiasi altro, deve essere concluso a certe condizioni per essere valido dal punto di vista della giustizia politica; più esattamente, a condizioni che mettano persone libere e uguali in una situazione equa e non permettano ad alcune di loro di avere un vantaggio negoziale iniquo su altre. Si devono escludere, inoltre, la minaccia della coercizione e della forza, l'inganno e la frode; e fin qui niente da ridire. Si tratta di cose che sappiamo già bene grazie alla nostra esperienza quotidiana. Ma nella vita quotidiana un accordo viene concluso in situazioni specifiche, sullo sfondo delle istituzioni della struttura di base, e gli aspetti particolari di tali situazioni contribuiscono a determinarne il contenuto; è chiaro dunque che un accordo non sarà considerato equo se queste situazioni non soddisfano le condizioni alle quali un patto è equo e valido.

La giustizia come equità cerca di estendere l'idea di accordo equo alla stessa struttura di base; ma qui qualsiasi concezione politica della giustizia che utilizzi l'idea di contratto, sociale o meno, deve fare i conti con una grave difficoltà. Si tratta di questo: noi dobbiamo specificare un punto di vista dal quale sia possibile raggiungere un accordo equo fra persone libere e uguali, ma questo punto di vista non deve avere a che fare con le caratteristiche e condizioni particolari della struttura di base esistente e non ne deve essere distorto. Perciò sarà la posizione originaria, compresa quella caratteristica che ho chiamata "velo d'ignoranza" (*Teoria*, § 24), a specificarlo. Nella posizione originaria alle parti non è permesso di conoscere le posizioni sociali o le particolari dottrine comprensive di coloro che rappresentano; le parti non conoscono la razza, il gruppo etnico, il sesso o le dotazioni naturali delle persone come la forza o l'intelligenza (che comunque si suppone rientrino sempre nella normalità). Questi limiti dell'informazione vengono espressi con un'immagine – dicendo, appunto, che le parti sono dietro un velo d'ignoranza.¹⁵

Una delle ragioni per cui la posizione originaria deve fare astrazione dai fattori contingenti (dalle caratteristiche e condizioni particolari delle persone) esistenti entro la struttura di base è che le condizioni di un accordo equo fra persone libere e uguali sui principi primi di tale struttura devono escludere i vantaggi negoziali che col tempo sorgono, inevitabilmente, in qualsiasi società per effetto cumulativo di tendenze storiche e sociali. Una massima come “A ciascuno secondo il suo vantaggio di minaccia” (o il suo potere politico di fatto, o la sua ricchezza, o le sue dotazioni naturali) non può costituire la base della giustizia politica. I vantaggi storici contingenti e gli effetti accidentali del passato non dovrebbero operare su un accordo intorno a principi destinati a regolare la struttura di base presente e futura.¹⁶

6.3. Il concetto di posizione originaria viene quindi proposto per rispondere al problema di come l'idea di patto equo possa essere estesa a un accordo sui principi della giustizia politica per la struttura di base. La posizione originaria stessa è strutturata come una situazione equa per parti contraenti libere, uguali, adeguatamente informate e razionali. Di conseguenza sarà equo qualsiasi accordo concluso da tali parti come rappresentanti dei cittadini; e poiché il suo contenuto riguarda i principi di giustizia per la struttura di base, un accordo contratto in posizione originaria specificherà gli equi termini di una cooperazione sociale fra cittadini considerati persone libere e uguali. È di qui che nasce il termine “giustizia come equità”.

È da notare che (come è detto nella *Teoria*) la posizione originaria generalizza l'idea familiare di contratto sociale (*Teoria*, § 3), e riesce a farlo supponendo che siano oggetto dell'accordo i principi primi della giustizia per la struttura di base, e non una particolare forma di governo come in Locke. Inoltre la posizione originaria è più astratta, perché l'accordo di cui parla va considerato come ipotetico e astorico.

(i) È ipotetico perché supponiamo che le parti, così come le abbiamo descritte, potrebbero concluderlo, o lo concluderebbero, non che l'abbiano concluso.

(ii) È astorico perché non supponiamo che sia mai stato

raggiunto, o che possa realmente esserlo; e anche se potesse, non farebbe differenza.

Il senso del punto (ii) è che il contenuto dei principi che sarebbero concordati fra le parti deve essere stabilito analiticamente. Caratterizziamo la posizione originaria con una serie di clausole (dietro ognuna delle quali sta un ragionamento) tali che sia possibile ricostruire deduttivamente l'accordo che verrebbe raggiunto considerando la posizione delle parti, le loro caratteristiche, le alternative che hanno di fronte, le loro ragioni e le informazioni di cui dispongono. Torneremo su tutto questo nella terza parte.

6.4. Qui sembra esserci un'obiezione molto grave: poiché un accordo ipotetico non è assolutamente vincolante, quello raggiunto dalle parti nella posizione originaria appare del tutto privo di peso.¹⁷ Rispondo che il peso della posizione originaria sta nel suo essere un artificio concettuale o, se si preferisce, un esperimento mentale, costruito per fare chiarezza sia interiormente sia pubblicamente. Dobbiamo pensarla come modello di due cose:

innanzitutto è un modello di quelle che consideriamo – qui e ora – condizioni eque nelle quali i rappresentanti di cittadini considerati esclusivamente come persone libere e uguali devono concordare gli equi termini di cooperazione dai quali va regolata la struttura di base;

in secondo luogo è un modello di quelle che consideriamo – qui e ora – restrizioni appropriate alle ragioni per le quali le parti, godendo di condizioni eque, possono correttamente proporre certi principi di giustizia politica e respingerne altri.

La nostra ipotesi, quindi, è che se la posizione originaria ci fornisce un modello adeguato delle nostre convinzioni su questi due punti (le eque condizioni di un accordo fra cittadini liberi e uguali e le restrizioni appropriate da imporre alle ragioni delle parti), i principi di giustizia che permetterebbe alle parti di concordare specificherebbero (se li potessimo precisare adeguatamente) quei termini di cooperazione che qui e ora consideriamo equi e giustificati dalle ragioni migliori. È per questo che la posizione originaria riuscirebbe, in un caso del genere, a

fornirci un modello adeguato di quelle che appaiono, riflettendoci adeguatamente, considerazioni ragionevoli su cui fondare i principi di una concezione politica della giustizia.

6.5. Un chiarimento a proposito delle eque condizioni di un accordo: nella posizione originaria c'è simmetria fra le parti. Questa simmetria fornisce un modello alla nostra convinzione meditata che in tema di giustizia politica di base i cittadini siano uguali sotto tutti gli aspetti pertinenti, ovvero che possiedano in misura sufficiente le indispensabili facoltà della persona morale e tutte le altre capacità che permettono loro di essere membri normali e pienamente cooperanti della società per tutta la vita (§ 7). Perciò, in base a quella massima di uguaglianza formale per la quale coloro che sono uguali (simili) sotto tutti gli aspetti pertinenti vanno trattati in modo uguale (simile), nella posizione originaria ci deve essere simmetria fra i rappresentanti dei cittadini. Se così non fosse, non la considereremmo una posizione equa verso i cittadini stessi, in quanto liberi e uguali.

Un secondo chiarimento, stavolta a proposito del termine "restrizioni appropriate alle ragioni": se siamo ragionevoli, una delle nostre convinzioni meditate sarà che il fatto di occupare, poniamo, una certa posizione sociale non è una buona ragione per accettare una concezione della giustizia che favorisce chi si trova in quella posizione, o per aspettarsi che altri l'accettino. Se siamo ricchi (o poveri) non ci aspettiamo che tutti gli altri accettino per questa sola ragione una struttura di base favorevole ai ricchi (o ai poveri); e non permettiamo alle parti in posizione originaria di conoscere la posizione sociale dei loro rappresentati proprio perché vogliamo costruire un modello di questo atteggiamento e di altri analoghi. Il velo d'ignoranza estende poi tale idea anche ad altre caratteristiche personali.

Detto in breve: la posizione originaria va intesa come un artificio concettuale. In quanto tale, fornisce alle nostre convinzioni meditate di persone ragionevoli un modello costruito descrivendo parti (responsabili degli interessi fondamentali di cittadini liberi e uguali) collocate in una posizione equa e il cui accordo sarà subordinato a opportune restrizioni sulle ragioni per le quali

scegliere principi di giustizia politica.

¹⁴ Ordine che si suppone oggettivo, come in certe forme di realismo morale.

¹⁵ Vedi Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, pp. 24-25; tr. italiana, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, pp. 38-39.

¹⁶ Questa è una caratteristica essenziale della giustizia come equità in quanto forma di dottrina contrattualistica. Sotto tale aspetto la giustizia come equità si distingue sia dalle idee di Locke sia dalle teorie contrattualistiche di Robert Nozick (*Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974; tr. italiana *Anarchia, stato e utopia*, il Saggiatore, Milano 2000), James Buchanan (*The Limits of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1975) e David Gauthier (*Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford 1986). In questi tre lavori il modo in cui la struttura di base garantisce diritti, libertà e possibilità fondamentali ai cittadini dipende da fattori storici contingenti, nonché da condizioni sociali e dotazioni naturali, mentre la giustizia come equità esclude questa dipendenza. Torneremo su questo nel § 16.1.

¹⁷ Il problema è discusso da Ronald Dworkin nel § 1 della sua recensione (e critica) *Justice and Rights*, "University of Chicago Law Review" (1973), ristampata come cap. 6 di *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1977. Ho discusso brevemente l'interpretazione di Dworkin in *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, "Philosophy and Public Affairs", 14 (estate 1985), pp. 236 sgg., nota 19, ristampato in Rawls, *Collected Papers*, a cura di Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999.

7. *L'idea di persona libera e uguale*

7.1. Fin qui ci siamo limitati a usare l'idea che le persone sono libere e uguali, ma ora dobbiamo spiegarne ruolo e significato. Per la giustizia come equità i cittadini cooperano socialmente: quindi, sono perfettamente capaci di farlo, e per tutta la vita. Persone con queste caratteristiche possiedono quelli che possiamo chiamare “i due poteri morali”, che definiamo così:

(i) il primo di questi poteri consiste nell'avere il senso di giustizia, nel saper comprendere e applicare i principi di giustizia politica che specificano gli equi termini della cooperazione sociale, nonché di agire in base (e non semplicemente in conformità) a essi;

(ii) il secondo potere morale è quello di concepire il bene, di avere, rivedere e perseguire razionalmente una concezione del bene. Una concezione del bene è una famiglia ordinata di fini e obiettivi ultimi che specifica una visione personale di ciò che ha valore nella vita, o anche di che cosa sia una vita pienamente degna. Normalmente i singoli elementi di una simile concezione sono inseriti in (e interpretati da) una dottrina religiosa, filosofica o morale comprensiva alla cui luce vengono ordinati e intesi fini e obiettivi.

7.2. Dire che essere persona significa avere i due poteri morali è dire che coloro che lo sono possiedono le doti indispensabili non solo per impegnarsi per tutta la vita in una cooperazione sociale reciprocamente vantaggiosa, ma anche per avvertire l'impulso a onorare gli equi termini di questa cooperazione per se stessi. Nella *Teoria* si afferma che questi due poteri definiscono, rispettivamente, la “persona morale” e la “personalità morale” (*Teoria*, §§ 3-4). Ma che cosa s'intende dicendo che le persone sono libere e uguali?

Qui è importante ricordare che la giustizia come equità è una concezione politica della giustizia, cioè che è stata pensata per il caso specifico della struttura di base della società e non vuole essere una dottrina morale comprensiva. Perciò l'idea di persona, quando viene precisata fino a diventare una concezione della persona, appartiene a una concezione politica (un'idea fondamentale diventa una concezione se specifichiamo i suoi elementi in un certo modo). Ciò significa che questa concezione della persona non è ricavata dalla metafisica, dalla filosofia della mente o dalla psicologia, e può avere assai poco a che fare con le concezioni del sé esaminate da tali discipline; naturalmente dovrà essere compatibile con una o più di tali concezioni filosofiche o psicologiche (sempre che siano difendibili), ma questo è un altro discorso. Di per sé, la concezione della persona deve essere normativa e politica insieme, non metafisica o psicologica.

Come ho già osservato (§§ 2.1-2), tale concezione viene costruita a partire dal modo in cui la cultura politica pubblica di una società democratica, i suoi testi politici fondamentali (costituzioni, dichiarazioni dei diritti umani) e la tradizione storica che li interpreta considerano i cittadini. Per ricostruire queste interpretazioni noi non guardiamo solo ai tribunali, ai partiti politici e agli uomini di stato, ma anche ai teorici del diritto costituzionale e della teoria generale del diritto e ai più duraturi fra gli scritti (di tutti i generi) che riguardino in qualche modo la filosofia politica di una società.

7.3. In che senso i cittadini sono considerati persone uguali? Diciamo che lo sono in quanto a tutti viene riconosciuto il possesso, nel grado minimo indispensabile, dei poteri morali indispensabili per impegnarsi nella cooperazione sociale per tutta la vita e partecipare alla società come cittadini uguali. Consideriamo base dell'uguaglianza fra i cittadini in quanto persone il possesso di questi poteri in questo grado (Teoria, § 77); in altre parole, poiché concepiamo la società come un equo sistema di cooperazione, la base dell'uguaglianza consiste nel possedere nel grado minimo indispensabile le capacità, morali e non morali, che ci permettono di partecipare pienamente alla vita cooperativa della

società. Nella posizione originaria l'uguaglianza dei cittadini ha come modello quella dei loro rappresentanti, ovvero il fatto che fra le posizioni di tali rappresentanti c'è simmetria e che, nella procedura seguita per raggiungere un accordo, essi hanno uguali diritti.

Osserviamo che prendendo come base dell'uguaglianza le facoltà morali noi distinguiamo, di fatto, le società politiche dalle numerose associazioni esistenti in una o più di esse (vi sono infatti anche associazioni, come le chiese e le società scientifiche, che intersecano i confini politici). Alcuni di questi organismi sono comunità – come, di nuovo, le chiese e le società scientifiche, ma anche le università e altre istituzioni culturali. Ora, i membri di una comunità sono uniti nel perseguire certi valori e fini comuni (non economici) che li portano a sostenere la loro associazione e in una certa misura li legano a essa, mentre nella giustizia come equità una società politica democratica non ha valori e fini comuni (a parte quelli appartenenti alla stessa concezione politica della giustizia, o a essa connessi: i cittadini di una società bene ordinata sostengono la costituzione e i suoi valori politici, così come sono realizzati nelle loro istituzioni, e il loro scopo condiviso è quello di rendersi reciprocamente giustizia, così come richiede l'assetto della loro società).

L'importanza di questa distinzione fra una società democratica e le comunità esistenti al suo interno risulterà evidente più avanti, ed è basata su alcune caratteristiche della prima. Noi per esempio nasciamo nella società; è vero che possiamo nascere anche in una comunità (per esempio, religiosa), e quindi nella cultura che la distingue, ma solo la società, con la sua forma politica di governo e il suo diritto, esercita un potere coercitivo. Possiamo lasciare volontariamente una comunità (ce lo garantiscono le libertà costituzionali: l'apostasia non è reato), ma esiste un senso preciso nel quale non possiamo lasciare volontariamente la nostra società politica (§ 26). Inoltre una comunità può ricompensare i suoi membri o distinguerli l'uno dall'altro secondo il loro contributo ai suoi fini e valori collettivi, ma una società democratica non ha valori e fini (rientranti nel bene) che permettano di distinguere fra

loro i cittadini:¹⁸ tutti quelli che sono in grado di cooperare pienamente alla società politica vanno considerati uguali, e possono essere trattati in modo diverso solo nei limiti concessi dalla concezione politica pubblica della giustizia.

Non distinguere l'idea di società politica democratica dall'idea di comunità è un grave errore. Ovviamente una società politica democratica fornisce un ambiente ospitale a molte delle comunità esistenti al suo interno, e anzi cerca di essere un mondo sociale in cui la diversità possa fiorire in amicizia e concordia, ma non è una comunità; né – dato il fatto del pluralismo ragionevole – potrebbe esserlo, perché per diventarlo dovrebbe ricorrere a un uso oppressivo e incompatibile con le libertà democratiche di base del potere statale. Perciò per noi una società democratica è fin dall'inizio una società politica incompatibile con uno stato confessionale o aristocratico, per non parlare di uno stato castale, schiavista o razzista; e questa incompatibilità deriva dall'aver assunto i poteri morali come base dell'uguaglianza politica.

7.4. In che senso i cittadini sono liberi? Qui dobbiamo ricordare, ancora una volta, che la giustizia come equità è una concezione politica della giustizia per una società democratica. Il concetto pertinente di persona libera va ricavato dalla cultura politica di una società che sia tale, e può anche avere poco o niente a che fare, per esempio, con la libertà del volere nel senso discusso dalla filosofia della mente. Diremo, sviluppando questa idea, che i cittadini sono considerati persone libere sotto due aspetti.

Primo: i cittadini sono liberi in quanto ognuno riconosce a se stesso e tutti si riconoscono l'un l'altro il potere morale di avere una concezione del bene. Ciò non significa che in forza della loro visione politica essi si pensino inevitabilmente destinati a perseguire quella particolare concezione del bene che in un qualche momento dato difendono; anzi, in quanto cittadini, essi sono considerati capaci di rivedere e trasformare questa concezione per motivi ragionevoli e razionali e, se lo desiderano, è loro concesso farlo. In quanto persone libere i cittadini rivendicano il diritto di considerare se stessi indipendenti da qualsiasi particolare concezione del bene o sistema di fini ultimi, e di non identificarsi.

Dato il potere morale di formarsi, rivedere e perseguire razionalmente una concezione del bene, la loro identità pubblica o legale di persone libere non risente delle variazioni che la loro particolare concezione del bene può subire nel tempo.

Quando, per esempio, un cittadino si converte da una religione a un'altra o cessa di professare una fede religiosa positiva, non per questo smette di essere, sul piano della giustizia politica, la stessa persona di prima. In quella che potremmo chiamare la sua identità pubblica o legale – la sua identità sul piano del diritto fondamentale – niente va perduto. Avrà ancora, in generale, gli stessi diritti e doveri di base, possiederà le stesse proprietà e potrà rivendicare le stesse cose che rivendicava prima, a parte quelle che avevano a che fare con la sua vecchia affiliazione religiosa. Possiamo benissimo immaginare (e la storia ce ne ha dato molti esempi) una società in cui i diritti di base, e in generale le cose che possiamo rivendicare, dipendano dall'affiliazione religiosa e dalla classe sociale, ma una società del genere avrà una concezione politica della persona diversa dalla nostra; e potrebbe non avere affatto una concezione della cittadinanza, dato che questa, per come la usiamo noi, è associata all'idea di società come equo sistema di cooperazione per il vantaggio reciproco fra persone libere e uguali.

Esiste anche un'altra accezione dell'identità, definita in riferimento ai fini e impegni più profondi dei cittadini; la chiameremo identità morale, o non legale.¹⁹ In genere i cittadini hanno fini e impegni tanto politici quanto non politici; per esempio, sostengono i valori della giustizia politica e vogliono vederli realizzati nelle istituzioni politiche e nelle scelte della società, ma si adoperano anche per gli altri valori e fini, non politici, delle associazioni cui appartengono. Dunque dovranno adattare e conciliare l'uno con l'altro questi due aspetti della loro identità morale; ma può accadere che nelle questioni personali, o nella vita interna di qualche associazione cui appartengono, vedano le loro finalità e lealtà ultime in modo diverso da come vorrebbe la concezione politica. Possono avere – e molti di loro hanno, in un qualsiasi momento dato – legami affettivi, o vincoli di devozione e

lealtà, che non sono disposti a guardare con distacco e obiettività – di più: rispetto ai quali ritengono di non potere né dovere essere distaccati e obiettivi. E per loro potrebbe essere semplicemente inconcepibile immaginare se stessi a prescindere da certe convinzioni religiose, filosofiche e morali, o da legami di affetto e lealtà duraturi.

Questi impegni e legami, politici e non politici, definiscono in dettaglio l'identità morale di una persona e danno forma al suo modo di vivere, a ciò che essa fa e cerca di ottenere, sapendo di farlo, nel mondo sociale. Se improvvisamente li perdessimo resteremmo disorientati, incapaci di tirare avanti; potremmo addirittura concludere che tirare avanti non ha più senso. Ciononostante la nostra concezione del bene può cambiare e spesso cambia realmente, in genere per gradi ma qualche volta in modo pressoché improvviso, e quando il cambiamento è subitaneo dopo, probabilmente, diremo di non essere più la stessa persona. Sappiamo che cosa significa questa affermazione: si riferisce a uno spostamento, o addirittura a un capovolgimento, profondo e pervasivo dei nostri impegni e fini ultimi, a una nostra identità morale (e religiosa) diversa. Sulla via di Damasco Saul di Tarso diventa l'apostolo Paolo. Tuttavia una simile conversione non implica alcun cambiamento della nostra identità pubblica o legale e nemmeno di quella personale, nel senso che alcuni studiosi di filosofia della mente danno a questa nozione; e in una società bene ordinata che si regga su un consenso per intersezione, i valori e gli impegni politici (nel senso più generale) dei cittadini, intesi come parte della loro identità non istituzionale, o morale, sono più o meno uguali per tutti.

7.5. I cittadini si considerano liberi anche sotto un secondo aspetto, e cioè in quanto vedono se stessi come fonti autoautenticanti di rivendicazioni valide. In altre parole, essi si considerano in diritto di chiedere alle istituzioni di promuovere le loro concezioni del bene (sempre che queste concezioni rientrino nei limiti ammessi dalla concezione pubblica della giustizia), e a queste richieste attribuiscono un valore autonomo, indipendente da ogni legame con doveri e obblighi definiti da una concezione

politica della giustizia – per esempio da doveri e obblighi verso la società. Qui, per i nostri scopi, vanno considerate autoautenticanti anche quelle richieste che i cittadini ritengono fondate su doveri e obblighi basati sulla loro concezione del bene e sulla dottrina morale cui ispirano la propria vita. In una concezione politica della giustizia adatta a una democrazia costituzionale la cosa è perfettamente ragionevole, in quanto – sempre che le concezioni del bene e le dottrine morali affermate dai cittadini siano compatibili con la concezione pubblica della giustizia – da un punto di vista politico questi obblighi e doveri sono, appunto, autoautenticanti.

Quando spieghiamo in che senso i cittadini si considerano liberi ci basiamo sull'idea che, di fronte a un problema di giustizia politica, tendono ad avere di se stessi in una società democratica. Questo è tipico di una concezione politica ben determinata, come risulta chiaro dal raffronto con una concezione diversa in cui i membri della società non siano considerati fonti autoautenticanti di rivendicazioni valide – nel qual caso le loro rivendicazioni non avranno alcun peso, se non in quanto derivabili da doveri e obblighi verso la società o dal ruolo loro assegnato entro una gerarchia sociale giustificata da valori religiosi o aristocratici.

Prendiamo un caso estremo: gli schiavi sono esseri umani che non vengono considerati fonte di rivendicazioni (nemmeno basate su obblighi o doveri sociali, dato che non sono ritenuti capaci di avere obblighi o doveri), e le leggi che proibiscono di abusarne o maltrattarli non sono fondate su rivendicazioni loro, avanzate a nome proprio, ma su richieste che hanno origine o da chi li possiede o dagli interessi generali della società (che non comprendono i loro). Gli schiavi sono, per così dire, socialmente morti: non sono riconosciuti come persone a nessun titolo.²⁰ Questa opposizione polare con una concezione politica della giustizia che ammetta la schiavitù chiarisce come mai il pensare i cittadini come persone libere in virtù dei loro poteri morali e del fatto di avere una concezione del bene si accompagni a una ben determinata teoria politica della giustizia.

7.6. Vorrei sottolineare che la concezione che considera libere

e uguali le persone è di natura normativa: ci è data dal nostro pensiero politico e dalla nostra pratica politica, ed è studiata dalla filosofia politica e morale nonché dalla filosofia del diritto. È dai tempi della Grecia antica che viene considerato persona, sia in filosofia sia in diritto, chi è in grado di partecipare alla vita della società e di svolgervi un ruolo, e può quindi esercitare i relativi diritti e rispettare i relativi doveri. Per precisare la nostra idea organizzatrice centrale (quella della società come equo sistema di cooperazione), noi usiamo l'idea connessa di persona libera e uguale (fra gli uguali): sono, infatti, le persone intese in questo senso a poter svolgere il ruolo di membri pienamente cooperanti della società. È cittadino – e questo è del tutto coerente con una concezione politica della giustizia che considera la società un equo sistema di cooperazione – chi può partecipare alla vita sociale da libero e uguale per tutta la sua vita.

Questa concezione di persona non va confusa con la concezione di essere umano (o membro della specie *homo sapiens*), che potrebbe esserci fornita dalla biologia o dalla psicologia indipendentemente da tutta una serie di nozioni normative, ivi compresi – per esempio – i concetti di potere morale e di virtù morale e politica. Inoltre, per caratterizzare la persona, dobbiamo aggiungere a questi concetti quelli usati per definire le facoltà di ragionamento, inferenza e giudizio collaterali ai due poteri morali, nonché essenziali e indispensabili per esercitarle e per la pratica della virtù.

¹⁸ Su questo vedi *La struttura di base come oggetto*, in Rawls, *Liberalismo politico*, VIII, § 8, pp. 234 sgg.

¹⁹ Devo a Erin Kelly la distinzione fra i due tipi di scopo che caratterizzano l'identità morale dei cittadini descritta in questo capoverso e quella descritta nel successivo.

²⁰ Sull'idea di morte sociale vedi Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982, soprattutto a pp. 5-9, 38-45, 337.

8. Relazioni fra le idee fondamentali

8.1. C'è una stretta connessione fra le cinque idee fondamentali discusse fin qui, purché esse siano esposte nella stessa successione in cui le abbiamo introdotte: da quella di società come equo sistema di cooperazione a quelle di società bene ordinata, di struttura di base di una società bene ordinata, di posizione originaria, per finire con l'idea dei cittadini – di coloro che partecipano alla cooperazione sociale – come persone libere e uguali.

Se seguiamo questa successione, partiamo dall'idea organizzatrice centrale di società come equo sistema di cooperazione e la determiniamo ulteriormente precisando qual è il risultato della sua completa realizzazione (una società bene ordinata) e a che cosa va applicata (la struttura di base); dopo di che chiariamo come vengono specificati (dalle parti in posizione originaria) gli equi termini della cooperazione e spieghiamo come vanno considerate (cittadini liberi e uguali) le persone in essa impegnate.

8.2. Questa articolazione dettagliata dell'idea organizzatrice centrale di società come equo sistema di cooperazione non è un'argomentazione deduttiva; io non sostengo affatto che tutti i passi dell'itinerario che muove da questa idea e passa a mano a mano alla successiva sono sue conseguenze, o ne derivano. Noi definiamo l'idea organizzatrice e la determiniamo ulteriormente connettendola con le altre.

Facciamo un esempio. Vi sono vari modi di definire l'idea centrale di cooperazione sociale. Potremmo dire – e l'abbiamo già osservato – che gli equi termini di questa cooperazione sono stabiliti dal diritto naturale considerato o di origine divina, o

dovuto a un ordine morale preesistente e indipendente che è pubblicamente noto grazie a un'intuizione razionale. Non abbiamo escluso con un'argomentazione deduttiva – per esempio dimostrando che sono incompatibili con l'idea di cooperazione sociale – questi modi di stabilire gli equi termini; sono le condizioni storiche e la cultura pubblica della democrazia a escluderli, dati i requisiti che impongono a una concezione politica della giustizia in un regime costituzionale moderno. Fra queste condizioni storiche c'è anche il fatto del pluralismo ragionevole, il quale esclude che una dottrina comprensiva sia base di un accordo politico praticabile intorno a una concezione della giustizia; e poiché cerca proprio una base di questo tipo, la giustizia come equità seguirà un itinerario diverso.

8.3. A priori non possiamo dire se l'idea di cooperazione sociale e le due nozioni connesse che l'accompagnano ci forniranno i principi organizzativi di cui abbiamo bisogno per una concezione politica della giustizia che sia praticabile. La cultura politica pubblica non è priva di ambiguità: contiene un'ampia varietà di possibili idee organizzatrici alternative, di nozioni di libertà e uguaglianza, di concetti di società. A noi, tuttavia, basta poter affermare che l'idea di società come equo sistema di cooperazione è profondamente radicata nella nostra cultura politica pubblica, per cui non è irragionevole chiedersi se possa essere un buon principio organizzatore centrale. Il punto è che l'idea – non importa quale – che selezioniamo come principio organizzatore centrale non potrà mai essere pienamente giustificata dalla sua sola ragionevolezza intrinseca²¹ perché la ragionevolezza intrinseca, da questo punto di vista, sarà sempre insufficiente. Un'idea del genere può trovare piena giustificazione (ammesso che lo possa) solo nella concezione della giustizia politica cui la sua elaborazione di dettaglio mette capo e nella concordanza di questa concezione con le nostre convinzioni meditate sulla giustizia politica a tutti i livelli di generalità, in quello che possiamo chiamare equilibrio riflessivo ampio e generale (§ 10). Ma l'idea di equilibrio riflessivo è connessa a quella di giustificazione pubblica, della quale passiamo ora a occuparci.

²¹ Quella di ragionevolezza o accettabilità intrinseca è un'idea difficile. Il suo significato è che un giudizio o una convinzione ci appare ragionevole o accettabile senza che l'abbiamo derivato da (o basato su) altri giudizi. Naturalmente può benissimo accadere che una convinzione ci appaia ragionevole a causa di altre credenze e convinzioni che già abbiamo, ma senza che inizialmente ci rendiamo conto di questo legame e che, dopo averci adeguatamente riflettuto, arriviamo ugualmente a concludere che quella convinzione possiede una certa ragionevolezza, o accettabilità, tutta sua.

9. *L'idea di giustificazione pubblica*

9.1. Fin qui abbiamo discusso, a partire dal concetto organizzatore centrale di società come equo sistema di cooperazione, cinque idee fondamentali; ora ci occuperemo della sesta e ultima, quella di giustificazione pubblica, e di tre altre nozioni a essa associate: quelle di equilibrio riflessivo (§ 10),²² di consenso per intersezione (§ 11) e di libera ragione pubblica (§ 26). L'idea di giustificazione pubblica mira a specificare il concetto generale di giustificazione in modo adeguato a una concezione politica della giustizia commisurata a una società caratterizzata – come sono le democrazie – dal pluralismo ragionevole.

L'idea di giustificazione pubblica si accompagna a quella di società bene ordinata, cioè regolata efficacemente da una concezione della giustizia pubblicamente riconosciuta (§ 3). Sappiamo, grazie all'analisi condotta finora, che per svolgere questo ruolo una concezione della giustizia deve avere le tre caratteristiche seguenti, che ne fanno una concezione politica.

(a) Pur essendo (ovviamente) una concezione morale, è costruita per un oggetto specifico, la struttura di base di una società democratica. Non è direttamente applicabile a gruppi e associazioni esistenti *nella* società, e solo in seguito cercheremo di ampliarla, così da collegarla coi principi della giustizia locale ed estenderla alle relazioni fra popoli.

(b) L'accettazione di questa concezione non presuppone quella di una qualsiasi dottrina comprensiva. Una concezione politica si presenta come una teoria ragionevole della sola struttura di base, e i suoi principi esprimono una famiglia di valori politici che valgono specificamente per tale struttura.

(c) Una concezione politica della giustizia è formulata, per quanto è possibile, utilizzando idee fondamentali già note alla

cultura politica pubblica di una società democratica o in essa implicite, per esempio l'idea di società come equo sistema di cooperazione o dei cittadini come persone libere e uguali. L'esistenza di simili idee nella cultura pubblica delle società democratiche è considerata un dato di fatto.

9.2. Abbiamo visto che in una società bene ordinata, regolata efficacemente da una concezione politica della giustizia pubblicamente riconosciuta, ognuno accetta gli stessi principi di giustizia; perciò questi principi forniscono un punto di vista reciprocamente accettabile dal quale giudicare le richieste fatte dai cittadini alle principali istituzioni della struttura di base. Una caratteristica essenziale di una società bene ordinata è che la sua concezione pubblica della giustizia politica crea una base comune che permette ai cittadini di giustificarsi vicendevolmente i rispettivi giudizi politici; in tal modo ognuno coopera politicamente e socialmente con gli altri a condizioni che tutti possono accettare come giuste. "Giustificazione pubblica" vuol dire questo.

Così intesa, la giustificazione è indirizzata a coloro che dissentono da noi (*Teoria*, § 87). Se sulle questioni di giustizia politica – sulla giustizia di certi principi e criteri, di determinate istituzioni e scelte politiche, e via dicendo – non nascono conflitti, non c'è niente da giustificare. Giustificare i nostri giudizi politici ad altre persone significa convincere queste persone per mezzo della ragione pubblica, cioè di modi di ragionare e inferire adeguati alle questioni politiche fondamentali, nonché facendo appello a credenze, motivazioni e valori politici che anche per gli altri sia ragionevole riconoscere. La giustificazione pubblica prende le mosse dal consenso, da premesse che, stando alle aspettative più ragionevoli, tutti i dissenzienti (supposti liberi, uguali e pienamente dotati di ragione) possono condividere e accettare liberamente.

Perciò la giustificazione pubblica non è soltanto un'argomentazione valida che muove da premesse già date (pur essendo, naturalmente, anche questo). Se un'argomentazione è valida, insegna qualcosa: mette in chiaro le relazioni fra proposizioni, unisce idee fondamentali e proposizioni generali l'una con l'altra e con giudizi più particolari, esplicita la struttura

d'insieme di una concezione. Di più: connettendo gli elementi di una concezione in un tutto intelligibile e perspicuo, trova – anzi è – un modo di esporli. Ma quando premesse e conclusioni, dopo un'adeguata riflessione, non sono accettabili per tutte le parti dissenzienti, l'argomentazione valida è qualcosa di meno di una giustificazione pubblica. Per non fallire, la giustizia come equità deve riuscire accettabile non solo per le nostre convinzioni meditate ma anche per quelle degli altri, e questo vale (come spiego più avanti, nel § 10) a tutti i livelli di generalità, per equilibri riflessivi più o meno ampi e generali.

9.3. Naturalmente sarebbe troppo attendersi un accordo completo su tutti i problemi politici. Se un fine realistico c'è, è quello almeno di limitare i dissensi sulle questioni che generano le divisioni più gravi, e in particolare su quelle che mettono in gioco i valori costituzionali essenziali (§ 13.5), perché la cosa più importante è proprio il consenso su tali valori. Faccio due esempi:

(1) i principi fondamentali che specificano la struttura generale dello stato e del processo politico; i poteri del legislativo, dell'esecutivo e del giudiziario; i limiti del governo della maggioranza; e

(2) i diritti e le libertà di base (uguali per tutti) dei cittadini che la maggioranza del legislativo deve rispettare, come il diritto di voto e di partecipazione politica, la libertà di pensiero e di associazione, la libertà di coscienza, la protezione del governo della legge.

Si tratta di questioni molto complesse, e non posso fare più che un cenno a quello che ho in mente. Il punto essenziale è che è già una cosa di enorme importanza che una concezione politica della giustizia renda conto dei valori costituzionali essenziali, anche se ha poco da dire su molte questioni economiche e sociali che il legislativo non può, invece, non prendere in considerazione. Spesso, per risolvere tali questioni, è necessario andare oltre le concezioni e i valori politici espressi da una determinata visione della giustizia e invocare valori e concetti a essa esterni; ma finché è saldo il consenso sugli elementi costituzionali essenziali, si può sperare di preservare la cooperazione sociale e politica fra cittadini

liberi e uguali.

9.4. È chiaro che uno degli scopi principali della giustificazione pubblica è quello di salvaguardare le condizioni di una cooperazione sociale efficace e democratica basata sul mutuo rispetto fra cittadini che si considerano liberi e uguali. La giustificazione pubblica è legata all'esistenza di un accordo che includa almeno gli elementi costituzionali essenziali, per cui quando questo accordo è in pericolo la filosofia politica dovrà cercare di elaborare una concezione della giustizia che limiti, quanto meno, i dissensi sulle questioni più controverse.

Mettiamo a confronto due idee diverse di giustificazione pubblica delle scelte politiche: la prima fa appello a una concezione politica della giustizia, la seconda a una dottrina comprensiva, religiosa, filosofica o morale (una dottrina morale comprensiva cercherà di stabilire quali giudizi politici siano veri e quali no basandosi, per esempio, sull'intuizionismo razionale o su una variante dell'utilitarismo). Per quanto è possibile, il liberalismo politico non accetta né respinge alcuna dottrina morale o religiosa comprensiva. Concede sì che spetta a queste dottrine la ricerca della verità religiosa, filosofica e morale; ma la giustizia come equità vuole mettere fra parentesi certe inveterate controversie religiose e filosofiche e non intende affidarsi ad alcuna visione comprensiva determinata. Essa utilizza invece un'idea diversa, quella di giustificazione pubblica, ed è con questa idea che spera di moderare le divisioni nate dai conflitti politici e di specificare le condizioni di un'equa cooperazione sociale fra i cittadini. Per raggiungere questo scopo noi cerchiamo di costruire, partendo dalle idee fondamentali implicite nella cultura politica, una base pubblica della giustificazione che tutti i cittadini, in quanto persone ragionevoli e razionali, possano fare propria senza abbandonare le loro dottrine comprensive. Se raggiungeremo questo scopo realizzeremo un consenso per intersezione fra dottrine ragionevoli (§ 11), e la concezione politica che affermiamo troverà così un equilibrio riflessivo. È proprio quest'ultima condizione – la riflessione ragionata – a distinguere, insieme ad altre cose, la giustificazione pubblica dal semplice accordo.

²² Vedi anche *Teoria*, §§ 4 e 9.

10. *L'idea di equilibrio riflessivo*

10.1. Per spiegare l'idea di equilibrio riflessivo partiamo dall'assunto (già presente nella tesi che le persone sono libere e uguali) che i cittadini possiedano l'uso della ragione (tanto teoretica quanto pratica) e il senso di giustizia. In condizioni di vita normali queste facoltà si sviluppano in maniera graduale, e una volta raggiunta l'età della ragione vengono esercitate valutando la giustizia di oggetti di tutti i generi, che vanno dalla struttura di base della società a determinate azioni quotidiane o al carattere di certe persone. Il senso di giustizia (inteso come forma di sensibilità morale) implica facoltà intellettuali; per raggiungere conclusioni giuste sono indispensabili ragione, immaginazione e giudizio.

Fra i nostri giudizi di giustizia politica noi selezioniamo quelli che chiamiamo in genere giudizi meditati (o anche convinzioni meditate): giudizi, in altri termini, formulati in condizioni nelle quali è massima la probabilità che abbiamo pienamente esercitato la nostra capacità di giudizio, senza che influenze esterne l'abbiano distorta (*Teoria*, § 9). I giudizi meditati sono quelli formulati quando le condizioni sono favorevoli all'esercizio delle facoltà della ragione e del senso di giustizia; in altre parole, in condizioni nelle quali abbiamo la capacità, la possibilità e il desiderio di arrivare a un giudizio ben fondato, o almeno non abbiamo – mancando le tentazioni più ovvie – interessi evidenti per non farlo. Ci sono giudizi che consideriamo punti fissi e prevediamo di non dover mai abbandonare, come quello di Lincoln quando disse “Se la schiavitù non è ingiusta, niente lo è”.²³ I giudici e i magistrati di tutti i tipi godono, o dovrebbero godere, di condizioni che incoraggiano l'esercizio delle virtù giudiziarie come l'imparzialità e la ponderatezza, così che i loro verdetti si approssimino, per quanto è

possibile, a giudizi meditati.

10.2. Non solo succede spesso che i nostri giudizi meditati siano diversi da quelli di altre persone, ma qualche volta sono addirittura in contrasto fra loro; le conseguenze dei giudizi che formuliamo su una certa questione possono essere incompatibili o incongruenti con le nostre stesse opinioni su altre questioni. È un punto che vale la pena di sottolineare: molti dei nostri conflitti più gravi sono conflitti con noi stessi. Chi suppone che i suoi giudizi siano sempre coerenti è irriflessivo o dogmatico, anzi non è raro che sia un ideologo o un fanatico. E qui si pone un problema: come facciamo a rendere i nostri giudizi meditati in materia di giustizia politica più compatibili sia fra loro sia con quelli degli altri senza imporre a noi stessi un'autorità politica esterna?

A questo proposito osserviamo, innanzitutto, che noi formuliamo giudizi politici a tutti i livelli di generalità, da quelli su singole azioni di singoli individui a quelli sulla giustizia o ingiustizia di particolari istituzioni o politiche sociali, per finire con giudizi su questioni molto generali – per esempio, sulle restrizioni da imporre sulle ragioni per cui scegliere certi principi di giustizia per la struttura di base (il velo d'ignoranza della posizione originaria è proprio un modello di queste restrizioni (§ 6)).

Per la giustizia come equità i nostri giudizi, a qualsiasi livello di generalità – quindi sia quelli particolari sia le generalizzazioni di alto livello – potenzialmente, per noi in quanto esseri ragionevoli e razionali, hanno tutti una certa ragionevolezza intrinseca. Tuttavia, poiché la nostra mente è in sé divisa e i nostri giudizi contrastano con quelli di altre persone, dovremo finire per rivederne, sospenderne o ritirarne qualcuno, se il fine pratico dell'accordo ragionevole sulle questioni di giustizia politica deve essere raggiunto.

10.3. Concentriamoci ora su un (qualsiasi) singolo individuo e supponiamo di scoprire (da osservatori) la concezione della giustizia politica che richiede il minor numero di revisioni nei giudizi iniziali di questa persona, risultando inoltre accettabile quando viene presentata e spiegata. Ora, quando il soggetto in questione adotta questa concezione e le adegua anche gli altri suoi

giudizi, diciamo che ha raggiunto un equilibrio riflessivo ristretto; ristretto perché è vero che ora convinzioni generali, principi primi e giudizi particolari sono in armonia, ma noi siamo andati subito in cerca della concezione della giustizia che richiedeva il minimo di revisioni per raggiungere la coerenza – in altre parole, il soggetto non ha preso in esame né concezioni alternative della giustizia né la validità degli argomenti a favore di tali concezioni.

Questo ci suggerisce di considerare *ampio* (sempre nel caso di una singola persona) l'equilibrio riflessivo raggiunto dopo avere preso attentamente in esame più concezioni alternative della giustizia, nonché i vari argomenti a loro favore. Più precisamente, ora supponiamo che il soggetto abbia preso in esame le principali concezioni della giustizia politica presenti nella nostra tradizione filosofica (comprese quelle critiche verso lo stesso concetto di giustizia – e qui qualcuno penserà a Marx) e soppesato la validità delle diverse ragioni, filosofiche e non, a favore di ciascuna. In tal caso le convinzioni generali, i principi primi e i giudizi particolari del soggetto saranno di nuovo in armonia; ma ora l'equilibrio riflessivo sarà ampio, perché è stato preceduto da una riflessione a largo raggio e forse anche da molti cambiamenti di posizione. È chiaro che il concetto importante è quello di equilibrio riflessivo ampio, non di equilibrio ristretto (*Teoria*, § 9, dove però, purtroppo, non vengono usati i termini “ristretto” e “ampio”).

10.4. Ricordiamo che una società bene ordinata è una società regolata efficacemente da una concezione pubblica della giustizia. Supponiamo ora che ogni cittadino di una società bene ordinata abbia raggiunto un equilibrio riflessivo ampio (anziché ristretto): poiché i cittadini sanno di sostenere la stessa concezione pubblica della giustizia politica questo equilibrio riflessivo è anche generale: i giudizi meditati di ciascuno sostengono la stessa concezione. Quindi i cittadini hanno raggiunto un equilibrio riflessivo generale e ampio, che potremmo anche chiamare “pieno” (diciamo “piena” una certa condizione quando, e solo quando, è realizzata in una società bene ordinata). Dato un assetto sociale di questo genere, non solo esiste un punto di vista pubblico dal quale tutti i cittadini possono giudicare le rivendicazioni di tutti, ma ora tutti

riconoscono che questo punto di vista è sostenuto da tutti, in pieno equilibrio riflessivo.

Dato quello che abbiamo detto sopra (§ 10.2), l'idea di giustificazione, se accoppiata col pieno equilibrio riflessivo, è non fondazionalista nel senso che non esiste né un tipo specifico di giudizio meditato in materia di giustizia politica né un particolare livello di generalità al quale attribuire l'intero peso della giustificazione. I giudizi meditati di ogni tipo e livello possono avere una ragionevolezza intrinseca o un'accettabilità che persiste, dal punto di vista di persone ragionevoli, dopo un'adeguata riflessione. Per noi la concezione politica più ragionevole è quella che, riflettendoci, si adatta meglio a tutte le nostre convinzioni meditate e meglio le organizza in una concezione coerente. Non possiamo mai fare più di questo.

Nella giustizia come equità il pieno equilibrio riflessivo è caratterizzato dal suo fine pratico, la riflessione ragionata, e dal suo aspetto non fondazionalista, che abbiamo appena discusso. Viene così soddisfatto il bisogno di dare una base alla giustificazione pubblica per le questioni di giustizia politica, dato che per raggiungere un accordo ragionevole su tali questioni è necessaria solo la coerenza fra convinzioni meditate a tutti i livelli di generalità, nel quadro di un equilibrio riflessivo ampio e generale. Ci sono altre idee di giustificazione, generate da alcune dottrine comprensive, per le quali presumibilmente questo tipo di coerenza non basta; ma il solo fatto di sostenere idee di giustificazione diverse non impedisce a queste dottrine di appartenere a un consenso per intersezione.

²³ Abraham Lincoln, lettera ad A.G. Hodges, 4 aprile 1864. *The Collected Works of Abraham Lincoln*, a cura di Roy P. Basler, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1953, vol. 7, pp. 281-283.

11. *L'idea di consenso per intersezione*

11.1. L'idea di consenso per intersezione viene introdotta per rendere più realistica e adeguare alle condizioni storiche e sociali delle società democratiche, che comprendono il fatto del pluralismo ragionevole, la nozione di società bene ordinata. In una società bene ordinata tutti i cittadini sostengono la stessa concezione politica della giustizia; tuttavia noi non supponiamo che lo facciano per ragioni identiche dall'inizio alla fine.²⁴ I cittadini hanno idee religiose, filosofiche e morali contrastanti, per cui giungono a sostenere tale concezione politica partendo da dottrine comprensive diverse e addirittura incompatibili e quindi, almeno in parte, per ragioni diverse; ma ciò non impedisce alla concezione politica stessa di costituire un punto di vista comune utilizzabile per risolvere tutti insieme i problemi relativi agli elementi costituzionali essenziali.

Perciò dovendo formulare un'idea realistica di società bene ordinata noi non diciamo, date le condizioni storiche del mondo moderno, che in una tale società la concezione politica pubblica della giustizia viene affermata dai cittadini partendo dalla stessa dottrina comprensiva. Se il pluralismo ragionevole è un dato di fatto, non ci può essere una dottrina pienamente (o anche parzialmente) comprensiva sulla quale tutti i cittadini concordino, o possano concordare, per risolvere i problemi fondamentali della giustizia politica. Noi diciamo, invece, che in una società bene ordinata la concezione politica della giustizia viene affermata grazie a quello che possiamo chiamare consenso per intersezione ragionevole; il che vuol dire che tale concezione ha il sostegno di quelle dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli, benché contrastanti l'una con l'altra, che si sono conquistate un numero di seguaci significativo e durano nel tempo da una generazione

all'altra. A mio parere questa è la base dell'unità sociale e politica più ragionevole cui i cittadini di una società democratica possano aspirare.

11.2. Qui l'idea di fondo è che in una società bene ordinata ogni cittadino fa sue due posizioni distinte, benché strettamente correlate. Una è la concezione politica della giustizia, e questa l'affermano tutti; l'altra è una delle dottrine comprensive (o parzialmente comprensive) religiose, filosofiche o morali contrapposte presenti nella società. Se un cittadino ha una dottrina comprensiva ben strutturata e altamente sistematica arriverà alla concezione politica della giustizia dal suo interno (cioè partendo dalle sue assunzioni di base). I concetti, i principi e le virtù fondamentali della concezione politica saranno, per così dire, teoremi della sua visione comprensiva.

La giustizia come equità possiede le tre proprietà che dovrebbero aiutare una concezione politica a conquistarsi un ragionevole consenso per intersezione: impone requisiti che riguardano solo la struttura di base della società, l'accettarla non presuppone una particolare visione comprensiva e le sue idee fondamentali sono ben conosciute, anzi provengono dalla cultura politica pubblica. Queste proprietà permettono a dottrine comprensive diverse (compresi quegli orientamenti religiosi che affermano la libertà di coscienza e sono favorevoli alle libertà costituzionali di base, ma anche varie dottrine filosofiche liberali – per esempio quelle di Kant e Mill – che assumono queste stesse posizioni) di farla propria.

Non c'è bisogno di elencare altre possibilità (ne esistono parecchie); basterà aggiungere che molti cittadini – forse la maggioranza – possono anche non avere alcuna dottrina comprensiva ben strutturata. Questi cittadini affermeranno una serie di valori religiosi e filosofici, associativi e personali, accanto a quelli propri della concezione politica, ma questi ultimi non deriveranno da una visione sistematica e coerente. D'altronde si può anche pensare che i valori politici realizzati da una struttura di base giusta abbiano, normalmente, un peso sufficiente a prevalere su qualsiasi altra considerazione che possa entrare in conflitto con

essi. Quindi mentre la visione dei più, nel suo insieme, è comprensiva nel senso che include anche valori non politici, lo è solo in modo parziale nel senso che non risulta né sistematica né completa; nel § 58 vedremo che questa mancanza di sistematicità e completezza è un fatto positivo, e col tempo facilita la trasformazione di un *modus vivendi* in un consenso per intersezione.

11.3. Dando uno spazio importante all'idea di consenso per intersezione noi supponiamo che il fatto del pluralismo ragionevole sia una condizione permanente delle società democratiche. Ogni concezione politica possiede una visione del mondo politico e sociale e si basa su certi dati generali della sociologia e psicologia umana; il fatto del pluralismo ragionevole è il primo di cinque dati di questo genere, particolarmente importanti per la giustizia come equità.

Spieghiamo meglio: la varietà delle dottrine religiose, filosofiche e morali presenti nelle società democratiche moderne non è un puro e semplice dato storico contingente, ma un carattere permanente della cultura pubblica della democrazia. Nelle condizioni politiche e sociali assicurate dalle libertà e dai diritti di base di istituzioni libere emergerà e durerà – se ancora non esiste – tutta una varietà di dottrine comprensive contrastanti e inconciliabili, ma ragionevoli; ed è questa la caratteristica delle società libere che io chiamo fatto del pluralismo ragionevole.

Un secondo fatto generale, connesso al precedente, è che un'adesione condivisa e prolungata a una stessa dottrina comprensiva può essere conservata solo mediante un uso oppressivo del potere politico, coi suoi crimini di stato, la sua brutalità inevitabile e la sua inevitabile crudeltà, cui fa seguito la corruzione di religione, filosofia e scienza. Se diciamo che una società politica è una comunità quando è unita nell'affermare una stessa dottrina comprensiva (ricordiamo il § 7.3), allora per tenere in vita una comunità politica è necessario l'uso oppressivo del potere statale, al quale si accompagnano questi mali; parleremo, a tale proposito, di fatto dell'oppressione. Nella società medievale, sostanzialmente unita nella fede cattolica, l'Inquisizione non era

qualcosa di accidentale: la repressione dell'eresia era indispensabile per preservare la fede religiosa comune. Noi supponiamo che questo valga per qualsiasi dottrina filosofica e morale comprensiva, anche laica; una società unita intorno a una forma di utilitarismo, o alle idee morali di Kant o Mill, avrebbe anch'essa bisogno dell'oppressiva sanzione del potere statale per rimanere tale.²⁵

Un terzo fatto generale è che un regime democratico durevole e sicuro, non diviso da dispute dottrinali e ostilità di classe troppo aspre, non può non avere il sostegno libero e volontario di una sostanziosa maggioranza (come minimo) dei cittadini politicamente attivi. Ciò significa – insieme al primo fatto generale – che, per servire da base pubblica della giustificazione in un regime costituzionale, una concezione della giustizia deve poter essere fatta propria da dottrine comprensive molto diverse e addirittura inconciliabili, o il regime non sarà né sicuro né duraturo. È questo che ci porta a introdurre l'idea – specificata nel § 9 – di concezione politica della giustizia.

Aggiungiamo poi un quarto fatto generale: normalmente la cultura politica di una società democratica che abbia funzionato in modo accettabile per un tempo considerevole contiene, almeno implicitamente, certe idee fondamentali a partire dalle quali è possibile costruire una concezione politica della giustizia adatta a un regime costituzionale.

11.4. Che cosa c'è dietro questi primi quattro fatti generali? Indubbiamente hanno tutti bisogno di una spiegazione; ma specialmente i primi due, quello del pluralismo ragionevole e quello dell'oppressione. Perché istituzioni libere, con i loro diritti di base, dovrebbero generare la diversità? E perché per superare la diversità stessa dovrebbe essere necessario il potere dello stato? Perché un tentativo serio e coscienzioso di ragionare gli uni con gli altri non ci porta a un accordo? Nelle scienze naturali sembra riuscirci, almeno a lungo termine.

Ci sono diverse spiegazioni possibili. Possiamo supporre che la maggioranza degli esseri umani abbia opinioni commisurate ai propri interessi più meschini; e poiché questi interessi divergono, lo stesso faranno le opinioni. O forse gli esseri umani sono spesso

irrazionali e poco intelligenti, e questo, unito a qualche errore logico, genera opinioni contrastanti. Tuttavia queste spiegazioni sono semplicistiche; non sono quelle che vogliamo. Noi vogliamo sapere come sia possibile un dissenso ragionevole, perché le nostre analisi partono sempre da una teoria ideale. Per questo ci chiediamo: come nasce un dissenso ragionevole?

Una spiegazione del tipo giusto può essere che le cause di un dissenso ragionevole fra individui ragionevoli – quelli che io chiamo oneri del giudizio – stanno nei numerosi ostacoli esistenti all'esercizio corretto (e coscienzioso) delle nostre facoltà di ragionare e giudicare nel corso ordinario della vita politica. Ecco alcuni di tali ostacoli:

(a) I dati acquisiti – empirici e scientifici – relativi a un determinato caso possono essere contrastanti e complessi, e quindi difficili da giudicare e valutare.

(b) Anche concordando perfettamente sui tipi di considerazione da ritenere pertinenti, potremmo non essere d'accordo sul loro peso relativo e arrivare di conseguenza a giudizi diversi.

(c) In una certa misura tutti i nostri concetti – non solo quelli morali e politici – sono vaghi, e possono esistere casi che non riescono a risolvere. Questa indeterminatezza implica che entro un certo ambito (non definibile in modo preciso) dovremo affidarci al giudizio e all'interpretazione (nonché al giudizio sull'interpretazione); dunque in quell'ambito persone ragionevoli potranno dissentire.

(d) Il modo in cui valutiamo i dati e assegniamo un peso ai valori morali e politici è plasmato (ma non possiamo dire fino a che punto) dalla nostra esperienza complessiva, dalla storia di tutta la nostra vita fino a oggi, e sicuramente le nostre esperienze complessive sono diverse. Ora, in una società moderna, con tutte le sue cariche e posizioni e divisioni del lavoro e tutti i suoi gruppi sociali nonché, spesso, la sua varietà etnica, le esperienze complessive dei cittadini sono abbastanza diverse perché in molti casi significativamente complicati, se non in quasi tutti, i loro giudizi siano, in una certa misura, divergenti.

(e) Spesso esistono considerazioni normative di tipo diverso e di diversa forza che spingono a soluzioni opposte, ed è difficile arrivare a una valutazione d'insieme.²⁶

Infine, possiamo enunciare così un quinto e ultimo fatto generale: molti dei nostri più importanti giudizi politici e sociali, che mettono in gioco i valori politici fondamentali, sono pronunciati in condizioni tali che è molto improbabile che persone coscienziose e perfettamente ragionevoli possano esercitare, anche dopo una discussione libera e aperta, le loro facoltà razionali in modo da raggiungere tutte la stessa conclusione.

11.5. Non si deve pensare che quest'ultimo fatto comporti una posizione filosofica scettica;²⁷ esso non implica, infatti, né che persone ragionevoli non riescano a trovare un giudizio politico concorde perché non esistono valori oggettivi o perché i valori sono soggettivi né che quelli che consideriamo giudizi di valore siano soltanto opinioni storicamente condizionate che esprimono interessi legati a un certo tempo e luogo. Il fatto è connesso, caso mai, alla difficoltà di raggiungere un accordo, sempre grande per tutti i tipi di giudizio e particolarmente acuta per i giudizi politici a causa dell'enorme complessità dei problemi in gioco, della natura spesso frammentaria dei dati disponibili e della gravità (in genere) dei conflitti da giudicare.

Gli oneri del giudizio bastano da soli a rendere conto del fatto del pluralismo ragionevole (anche se naturalmente esistono altre ragioni), e poiché non li possiamo eliminare il pluralismo è un aspetto permanente di una libera cultura democratica. Noi non neghiamo né che la vanità, l'avidità, la volontà di dominio e il desiderio di gloria abbiano grande importanza in politica, né che agiscano sull'ascesa e la caduta delle nazioni; ma poiché come democrazia non possiamo usare il potere statale, col suo seguito di crudeltà e corruzione della vita civica e culturale, per sradicare la diversità, siamo alla ricerca di una concezione politica della giustizia capace, guadagnandosi il sostegno di un consenso per intersezione ragionevole, di fare da base pubblica della giustificazione.

11.6. Concludo con due osservazioni volte a impedire che

l'idea di consenso per intersezione venga fraintesa.

Primo: date le visioni comprensive esistenti di fatto – quale che sia il loro contenuto – nella società, è chiaro che nulla garantisce che la giustizia come equità, o una qualsiasi altra concezione ragionevole pensata per un regime democratico, possa conquistarsi il sostegno di un consenso per intersezione e promuovere per questa via la stabilità delle istituzioni politiche che propugna. Esistono molte dottrine comprensive chiaramente incompatibili coi valori della democrazia. Inoltre il liberalismo politico non dice che i valori espressi da una concezione politica della giustizia, e che pure hanno un significato fondamentale, prevalgono sui valori trascendenti (o che tali potrebbero essere considerati), religiosi, filosofici o morali, coi quali tale concezione politica potrebbe eventualmente scontrarsi. Se lo dicesse, andrebbe oltre il politico.

Una seconda osservazione è che noi partiamo dalla convinzione che un regime democratico costituzionale sia ragionevolmente giusto e ben funzionante e che meriti di essere difeso; ma cerchiamo, dato il fatto del pluralismo ragionevole, di difenderlo in modo da portare dalla nostra parte le persone ragionevoli e assicurarci molti sostenitori. Non guardiamo alle dottrine comprensive di fatto esistenti per poi costruirci una concezione politica che raggiunga un equilibrio fra esse con l'esplicito scopo di conquistarne l'appoggio; se lo facessimo, la nostra concezione sarebbe politica in senso deteriore (§ 56).

La cosa che ci chiediamo, invece, è come dare forma a una concezione della giustizia pensata per un regime costituzionale che sia tanto in sé difendibile quanto tale che chiunque sia favorevole a un regime democratico, o possa essere indotto a diventarlo, possa anche farla propria. Supponiamo di non sapere nulla, inizialmente, delle visioni comprensive dei cittadini, e cerchiamo di non frapporre ostacoli non necessari alla loro adesione a tale concezione politica; arriviamo così all'idea di una concezione politica della giustizia che non presupponga una particolare visione comprensiva e possa quindi, con un po' di fortuna e avendo a disposizione abbastanza tempo per conquistarsi seguaci, reggersi su un consenso

per intersezione duraturo di dottrine ragionevoli.

Nella quinta parte esamineremo se sia possibile una società democratica bene ordinata e come questa possibilità (ammesso che esista) sia compatibile con la natura umana e coi requisiti che istituzioni politiche ben funzionanti devono soddisfare; cercheremo inoltre di dimostrare che la società bene ordinata della giustizia come equità è effettivamente possibile, nonché compatibile con la nostra natura e con tali requisiti. Questo tentativo rientra nella filosofia politica come riconciliazione, perché il verificare che le condizioni del mondo sociale ammettono questa possibilità modifica la nostra visione del mondo e l'atteggiamento che abbiamo nei suoi confronti. Non siamo più costretti a considerarlo un luogo irrimediabilmente ostile in cui prevalgono inevitabilmente la volontà di dominio, la crudeltà e l'oppressione, sorrette dal pregiudizio e dalla follia. Forse questo non allevierà le nostre sofferenze, se viviamo in una società corrotta; ma potremo sempre credere che in sé il mondo non sia inospitale verso la giustizia politica e i suoi beni, che il nostro mondo sociale avrebbe potuto essere migliore, che per quelli che vivranno in un tempo e un luogo diversi ci sia speranza.

²⁴ L'espressione "dall'inizio alla fine" è tratta da *Anarchia, stato, utopia* di Robert Nozick, p. 234, dove è in corsivo.

²⁵ Il contenuto e il tono della concezione (politica o non politica) che una persona ha della giustizia sono indubbiamente influenzati dalla familiarità con certi dati dell'esperienza storica. Per la giustizia come equità sono molto importanti, fra questi dati, le vessazioni e crudeltà senza fine usate dallo stato e dagli inquisitori per conservare l'unità del cristianesimo dai tempi di S. Agostino fino al Settecento. Il liberalismo politico comincia con la divisione della cristianità dopo la Riforma, anche se non era questa la volontà dei riformatori; ma la cosa – come già pensava Hegel – non fu una sfortuna né per la chiesa né per lo stato. Vedi G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. italiana Laterza, Roma-

Bari 1978, § 270, fine del lungo commento, pp. 215-216.

²⁶ Isaiah Berlin ha messo più volte in rilievo un concetto analogo: che in qualsiasi sistema di istituzioni sociali c'è posto solo per un insieme limitato di valori, per cui bisogna fare scelte entro la gamma complessiva dei valori sociali e politici potenzialmente realizzabili. È per questo che ogni sistema di istituzioni possiede, per così dire, solo uno spazio sociale limitato. Quando siamo costretti a scegliere fra valori che ci sono cari, per noi è molto difficile fissare priorità; e dobbiamo affrontare anche altre decisioni difficili per le quali non sembra esserci una risposta chiara. Vedi quello che lo stesso Berlin dice in *On the Pursuit of the Ideal*, in *The Crooked Timber of Humanity*, a cura di Henry Hardy, Knopf, New York 1991; tr. italiana *La ricerca dell'ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, Adelphi, Milano 1994.

²⁷ Qui seguo *Teoria*, § 34, p. 186, dove si argomenta che è essenziale non basare libertà di coscienza e tolleranza sullo scetticismo filosofico e l'indifferenza religiosa.

Parte seconda

I principi di giustizia

12. *Tre osservazioni di base*

12.1. In questa seconda parte discutiamo il contenuto dei due principi di giustizia relativi alla struttura di base, nonché varie ragioni a loro favore e varie risposte a una serie di obiezioni. Presenteremo una difesa di questi principi più formale e strutturata nella terza parte, in cui discuteremo il ragionamento da cui sono mosse le parti in posizione originaria; nel contesto di tale difesa la posizione originaria stessa servirà a non perdere di vista i nostri postulati e a metterne in evidenza la portata complessiva, a considerarli unitariamente così da renderne più visibili le implicazioni.

Parto da tre osservazioni di base che sono anche un modo di richiamare alcune questioni discusse nella prima parte e di introdurne altre che ci accingiamo a esaminare solo ora. Ricordiamo, per cominciare, che la giustizia come equità è stata pensata per una società democratica. I suoi principi vogliono essere una risposta a questa domanda, “se concepiamo una società democratica come un equo sistema di cooperazione fra cittadini considerati liberi e uguali, quali sono i principi di giustizia che più le si addicono?”, o anche a quest'altra, “quali principi si addicono meglio a una società democratica che non solo professi ma voglia prendere sul serio l'idea che i cittadini sono liberi e uguali, e cerchi di realizzarla nelle sue principali istituzioni?”. Affronteremo invece solo più avanti (Parte IV, § 44) il problema se un regime costituzionale sia da preferire a una democrazia maggioritaria.

12.2. La seconda osservazione è che per la giustizia come equità l'oggetto primario della giustizia politica è la struttura di base della società, l'insieme delle principali istituzioni politiche e sociali più il modo in cui queste si combinano in un sistema di cooperazione unificato (§ 4). Noi supponiamo che i cittadini

nascano in seno alla società e trascorrono normalmente tutta la vita sullo sfondo delle sue istituzioni di base. La natura e il ruolo della struttura di base hanno un influsso importante sulle disuguaglianze economiche e sociali e contribuiscono a determinare i principi di giustizia appropriati.

Supporremo, in particolare, che le disuguaglianze economiche e sociali fondamentali altro non siano che le differenze fra i prospetti di vita (più esattamente, di un'intera vita) dei cittadini in quanto determinati da fattori come la classe sociale di origine, le dotazioni naturali iniziali, le possibilità di studiare e la buona o cattiva fortuna nel corso degli anni (§ 16). Qui la domanda è: “quali principi rendono differenze di questo tipo – differenze fra prospetti di vita – legittime e compatibili con l'idea di cittadinanza libera e uguale in una società concepita come equo sistema di cooperazione?”.

12.3. La terza osservazione è che la giustizia come equità è una forma di liberalismo politico: essa cerca di dare espressione a una famiglia di valori (moralì) altamente significativi che riguardano specificamente le istituzioni politiche e sociali della struttura di base, e interpreta questi valori alla luce di alcuni caratteri tipici della relazione politica ma non di altre relazioni – per esempio quelle associative, familiari o personali.

(a) La relazione politica è una relazione fra persone entro la struttura di base della società; ora, si può ammettere in via provvisoria che in tale struttura noi entriamo solo per nascita, e ne usciamo solo alla morte. La società politica si può dire chiusa: né vi entriamo né ne usciamo volontariamente, e nemmeno potremmo.

(b) Il potere politico è sempre un potere coercitivo esercitato dallo stato e dal suo apparato di ordine pubblico, ma in un regime costituzionale è anche il potere di cittadini liberi e uguali come corpo associato. Perciò il potere politico è potere dei cittadini, che essi impongono a se stessi e gli uni agli altri in quanto liberi e uguali.

L'idea di liberalismo politico nasce nel seguente modo: partiamo da due fatti, il fatto del pluralismo ragionevole, o della coesistenza di dottrine comprensive ragionevoli ma diverse come

aspetto permanente di una società democratica, e il fatto che in un regime democratico il potere politico è considerato potere di cittadini liberi e uguali in quanto corpo associato. Dati questi due fatti, nasce un problema di legittimità politica: se il pluralismo ragionevole è sempre presente nelle società democratiche e il potere politico è veramente potere di cittadini liberi e uguali, quali sono, e a che genere di concezione della giustizia appartengono, le ragioni e i valori sulla cui base i cittadini possono legittimamente esercitare un potere politico, cioè coercitivo, gli uni sugli altri?

Qui il liberalismo politico risponde che la concezione della giustizia deve essere politica nel senso definito nel § 9.1. Una simile concezione, quando è soddisfatta, ci permette di concludere che il potere politico è legittimo solo se è esercitato secondo una costituzione (scritta o non scritta) tale che tutti i cittadini, in quanto esseri ragionevoli e razionali, possano fare propri i suoi aspetti essenziali alla luce della loro comune ragione umana. Questo è il principio di legittimità liberale. Inoltre è auspicabile che tutte le questioni legislative che toccano direttamente o riguardano da vicino questi aspetti essenziali, o sono fonte di divisioni molto aspre, siano risolte, per quanto è possibile, per mezzo di criteri e valori accettabili da tutti.

Per quanto riguarda sia gli elementi costituzionali essenziali sia le questioni di giustizia di base noi cerchiamo di fare appello solo a principi e valori che tutti i cittadini possano fare propri. Una concezione politica della giustizia mira a trovare una formulazione per questi valori, che in quanto condivisi rendono pubblica la ragione – mentre è la libertà di parola e pensiero di un regime costituzionale a renderla libera. In quanto assicura una base pubblica della giustificazione, una concezione politica della giustizia fornisce anche una cornice all'idea liberale di legittimità politica; tuttavia – come abbiamo già osservato nel § 9.4 e discuteremo più a fondo nel § 26 – noi non diciamo che una concezione politica formula valori politici capaci di risolvere tutti i problemi legislativi. Questo non è né possibile né desiderabile: esistono molte questioni che gli organi legislativi devono prendere in considerazione, ma che possono essere risolte solo da un voto sul

quale influiranno – ed è corretto che influiscano – anche valori non politici. Tuttavia, almeno sugli elementi costituzionali essenziali e sulle questioni di giustizia di base, noi cerchiamo effettivamente una base di accordo e, finché a questo livello c'è concordanza (magari approssimativa), è possibile sperare che un'equa cooperazione sociale fra i cittadini persista durevolmente nel tempo.¹

12.4. Definiti questi tre punti, chiediamoci: posto che la società sia un equo sistema di cooperazione fra cittadini considerati liberi e uguali, quali sono i principi di giustizia più adatti a specificare i diritti e le libertà di base e a regolare le disuguaglianze economiche e sociali fra i prospetti di vita dei cittadini?

Sono queste disuguaglianze la nostra preoccupazione primaria; e per trovare un principio che le regoli dobbiamo esaminare le nostre convinzioni meditate, le più ferme che abbiamo, sui diritti e le libertà di base, l'equo valore delle libertà politiche e l'equa uguaglianza delle opportunità. Guarderemo più in là della sfera della giustizia distributiva in senso stretto per vedere appunto se queste convinzioni particolarmente ferme arrivino a individuare un principio distributivo adeguato, una volta che i loro elementi essenziali siano rappresentati nella posizione originaria, intesa come artificio concettuale (§ 6). Tale artificio dovrà aiutarci a precisare il principio o i principi che i rappresentanti di cittadini liberi e uguali sceglierebbero per regolare le disuguaglianze economiche e sociali fra i prospetti completi di vita, supposto che siano già garantite le eque opportunità e le uguali libertà di base.

Qui l'idea centrale è quella di usare la posizione originaria come modello delle nostre più ferme convinzioni meditate sulla natura di una società democratica in quanto equo sistema di cooperazione fra cittadini liberi e uguali, per vedere se l'asserzione congiunta di tali convinzioni, espressa attraverso questo modello, ci aiuta a individuare un principio distributivo adeguato per la struttura di base, con le sue disuguaglianze economiche e sociali fra i prospetti di vita dei cittadini. Sui principi che regolano tali disuguaglianze noi abbiamo opinioni molto meno salde e sicure; è per questo che, avendo bisogno di guida ma mancando di

sicurezza, cerchiamo la prima nelle nostre convinzioni più ferme (*Teoria*, §§ 4 e 20).

¹ Non è sempre chiaro se un certo problema investa un elemento costituzionale essenziale; ne parleremo a tempo e luogo. Se ci sono dubbi e il problema genera divisioni molto aspre, i cittadini sono tenuti, per correttezza, a formulare le rivendicazioni che hanno gli uni verso gli altri rifacendosi, se è possibile, a valori politici.

13. *I due principi di giustizia*

13.1. Per cercare di rispondere alla nostra domanda, occupiamoci di una formulazione riveduta dei due principi di giustizia discussi nella *Teoria*, §§ 11-14. Ora tali principi dovrebbero suonare così:²

(a) Ogni persona ha lo stesso titolo indefettibile a uno schema pienamente adeguato di uguali libertà di base compatibile con un identico schema di libertà per tutti gli altri.

(b) La disuguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, devono essere associate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa uguaglianza delle opportunità; secondo, devono dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società (principio di differenza).³

Il primo principio è, come spiego più avanti, prioritario rispetto al secondo, e nel secondo l'equa uguaglianza delle opportunità è prioritaria rispetto al principio di differenza. Qui prioritario significa che quando applichiamo un principio (o lo mettiamo alla prova in certe circostanze) supponiamo che i principi prioritari siano già pienamente soddisfatti. Noi stiamo cercando un principio distributivo (in senso ristretto) valido nel contesto di istituzioni che garantiscano le uguali libertà di base (che comprendono l'equo valore delle libertà politiche)⁴ nonché l'equa uguaglianza delle opportunità. Se e fino a che punto questo principio valga anche al di fuori di tale contesto è un'altra questione, che qui non prenderemo in esame.⁵

13.2. Le revisioni del secondo principio sono puramente stilistiche, ma prima di occuparci di quelle del primo, che invece sono significative, è bene fare attenzione al significato di "equa uguaglianza delle opportunità". Si tratta di un'idea difficile e non del tutto chiara, il cui ruolo, forse, si può capire meglio

considerando il motivo per cui viene introdotta, cioè quello di correggere i difetti dell'uguaglianza formale delle opportunità (le carriere aperte ai talenti) nel cosiddetto sistema della libertà naturale (*Teoria*, § 12, pp. 70 sgg., e § 14). Noi diciamo che a tale scopo l'equa uguaglianza delle opportunità non richiede solo che le cariche pubbliche e le posizioni sociali siano aperte nel senso formale, ma che tutti abbiano un'equa probabilità di raggiungerle. Per precisare questa idea di equa probabilità aggiungiamo inoltre quanto segue: supponendo che esista una certa distribuzione delle dotazioni naturali iniziali, quelli che hanno lo stesso livello di talento e capacità e la stessa volontà di usare queste doti dovrebbero avere anche le stesse prospettive di successo indipendentemente dalla classe sociale di origine (quella in cui nascono e crescono fino all'età della ragione). In tutte le parti della società devono esserci prospettive di formazione e di riuscita grosso modo uguali per quelli che hanno capacità e motivazioni simili.

Qui equa uguaglianza delle opportunità significa uguaglianza liberale. Per realizzare i suoi obiettivi si devono imporre alla struttura di base requisiti che vanno oltre quelli del sistema della libertà naturale: bisogna inserire un sistema di libero mercato in una cornice di istituzioni politiche e legali che correggano le tendenze di lungo periodo delle forze economiche in modo da impedire concentrazioni eccessive di proprietà e ricchezza, soprattutto quando è probabile che portino al dominio politico. E la società deve anche assicurare, fra l'altro, uguali opportunità di istruzione a tutti, indipendentemente dal reddito familiare (§ 15).⁶

13.3. Consideriamo ora le ragioni per rivedere il primo principio.⁷ Una è che le uguali libertà di base di cui parla sono specificate dal seguente elenco: libertà di pensiero e di coscienza; libertà politiche (per esempio, il diritto di voto e quello di partecipare alla vita politica), libertà di associazione, diritti e libertà specificati dalla libertà e integrità (fisica e psicologica) della persona e, per finire, i diritti e le libertà assicurati dal governo della legge. Nella *Teoria* (§ 11, p. 67) il fatto che le libertà di base siano specificate da un elenco è chiarissimo; ma poiché la formulazione del principio nel § 11, p. 66, usa "libertà fondamentale" al singolare,

questo punto (che è molto importante) non risulta chiaro.

La revisione mette in luce che non viene assegnata alcuna priorità alla libertà in quanto tale, come se l'esercizio di una cosa chiamata "libertà" fosse il fine principale – se non il solo – della giustizia politica e sociale. Vale sì una presunzione generale contro l'imporre senza una ragione sufficiente restrizioni, legali e non legali, ai comportamenti ammessi, ma questa presunzione non genera alcuna speciale priorità per nessuna libertà particolare. Al centro del pensiero democratico c'è sempre stato, per tutta la sua storia, il conseguimento di diritti e libertà specifici nonché di specifiche garanzie costituzionali, come quelle che troviamo, per esempio, in varie carte dei diritti e dichiarazioni dei diritti dell'uomo. E la giustizia come equità segue questa tradizione.

13.4. Un elenco delle libertà di base può essere steso in due modi. Il primo è storico: passiamo in rassegna vari regimi democratici e mettiamo insieme una lista di diritti e libertà che appaiono basilari e sono ben protetti in quelle che sembrano essere, storicamente, le democrazie meglio riuscite. Naturalmente il velo d'ignoranza implica che queste informazioni non saranno accessibili alle parti contraenti nella posizione originaria; ma sono accessibili a me e al lettore mentre cerchiamo di costruire la giustizia come equità,⁸ e siamo liberissimi di usarle per precisare i principi di giustizia che mettiamo a disposizione di tali parti contraenti.

Un secondo modo di stendere un elenco di diritti e libertà di base è analitico: consideriamo cioè quali siano le libertà che assicurano le condizioni politiche e sociali essenziali per lo sviluppo adeguato e il pieno esercizio dei due poteri morali di persone libere e uguali (§ 7.1). Seguendo questo criterio noi diciamo: primo, che le uguali libertà politiche e la libertà di pensiero consentono ai cittadini di sviluppare ed esercitare tali poteri giudicando se siano giuste o meno la struttura di base della società e le sue politiche sociali; secondo, che la libertà di coscienza e quella di associazione permettono loro di sviluppare ed esercitare i loro poteri morali formandosi, rivedendo e perseguendo razionalmente (da soli o, più spesso, associati con altri) una concezione del bene.

Questi diritti e queste libertà di base proteggono, garantendogli insieme un ambito adeguato, l'esercizio dei due poteri morali nei due casi fondamentali appena ricordati (il primo caso fondamentale è quello in cui questi poteri vengono esercitati giudicando se siano o non siano giuste le istituzioni di base e le politiche sociali; il secondo caso fondamentale è quello in cui vengono esercitati perseguendo una concezione del bene). Esercitare i nostri poteri è essenziale per noi, in quanto cittadini liberi e uguali.

13.5. Osserviamo che il primo principio di giustizia vale non solo per la struttura di base (come d'altronde il secondo), ma più specificamente per quella che pensiamo come costituzione, scritta o non scritta; osserviamo inoltre che alcune di queste libertà, specialmente quelle politiche (uguali per tutti) e quelle di pensiero e associazione, devono essere garantite da una costituzione (*Teoria*, cap. IV). Quello che possiamo chiamare "potere costituente", e che deve essere distinto dal "potere ordinario",⁹ va adeguatamente istituzionalizzato nella forma di regime, per esempio nel diritto di votare e detenere cariche, nelle cosiddette carte dei diritti e nelle procedure di emendamento costituzionale.

Tutte queste cose rientrano fra i cosiddetti elementi costituzionali essenziali, cioè fra quelle questioni cruciali sulle quali, dato il fatto del pluralismo, è più urgente un accordo politico effettivo (§ 9.4). Poiché i diritti e le libertà di base hanno natura fondamentale (anche perché sono fondamentali gli interessi che proteggono) e il potere del popolo di determinare la forma di governo è un potere superiore (distinto quindi dal potere ordinario esercitato normalmente dai funzionari del regime politico), al primo principio spetta la priorità.

Questa priorità significa (come abbiamo già detto) che il secondo principio (del quale è parte quello di differenza) va sempre applicato sullo sfondo di istituzioni che soddisfino i requisiti del primo (compreso quello dell'equo valore delle libertà politiche), il che d'altronde in una società bene ordinata è vero per definizione.¹⁰ L'equo valore delle libertà politiche garantisce che cittadini con doti e motivazioni analoghe abbiano probabilità grosso modo

uguali di influire sulla politica governativa e raggiungere posizioni di autorità, indipendentemente dalla classe economica e sociale.¹¹ Possiamo spiegare questa priorità del primo principio rispetto al secondo osservando che esso esclude ogni scambio (ogni “dare e avere”, come dicono gli economisti) fra i diritti e le libertà di base definiti dal primo principio e i vantaggi economici e sociali regolati da quello di differenza. Per esempio, non si possono negare a un gruppo le uguali libertà politiche con l'argomento che, se le avesse, potrebbe bloccare certe scelte politiche indispensabili per la crescita e l'efficienza dell'economia.

Né possiamo giustificare una chiamata alle armi selettiva che conceda ad alcuni esenzioni o posticipi per ragioni di studio con l'argomento che questo è un modo socialmente efficiente di far funzionare le forze armate da un lato, e di incentivare dall'altro ad acquisire qualifiche di alto livello proseguendo gli studi persone che altrimenti dovrebbero rassegnarsi alla coscrizione. Poiché quest'ultima interferisce drasticamente con le uguali libertà di base dei cittadini, non può essere giustificata da alcuna necessità meno imperiosa della difesa di queste stesse libertà (*Teoria*, § 58, pp. 315 sgg.).

Ancora un'osservazione sulla priorità: quando l'assegniamo ai diritti e alle libertà di base, supponiamo che esistano condizioni ragionevolmente propizie; che la situazione storica, economica e sociale permetta, se ne esiste la volontà politica, di creare istituzioni politiche efficienti che assicurino all'esercizio di tali libertà una gamma d'azione adeguata. Se sussistono condizioni di questo tipo, è chiaro che gli eventuali ostacoli al governo costituzionale deriveranno in gran parte dalla cultura politica e dagli interessi effettivi esistenti e non, per esempio, dalla mancanza di mezzi economici, di istruzione, o delle numerose capacità professionali necessarie per far funzionare un regime democratico.¹²

13.6. È importante fare una distinzione fra il primo e il secondo principio di giustizia: il primo, come risulta chiaro dalla sua interpretazione, riguarda gli elementi costituzionali essenziali, il secondo richiede invece l'equa uguaglianza delle opportunità e la regolazione delle disuguaglianze economiche e sociali per mezzo

del principio di differenza, che discuteremo nei §§ 17-19. È vero che fra gli elementi costituzionali essenziali ci deve essere un qualche “principio delle opportunità” (che potrebbe richiedere per esempio una società aperta, cioè – per usare una locuzione settecentesca – con carriere aperte ai talenti), ma l’equa uguaglianza delle opportunità arriva molto più in là, e non va considerata un elemento costituzionale essenziale. Analogamente, benché anche l’erogazione di un minimo sociale che garantisca i bisogni di base di tutti i cittadini sia un elemento costituzionale essenziale (§§ 38.3-4 e 49.5), il principio di differenza chiede molto di più e dunque non è da considerare tale.

La base della distinzione fra i due principi non sta nel fatto che il primo esprime valori politici e il secondo no; esprimono entrambi valori politici. Il punto è che per noi la struttura di base della società ha due ruoli fra loro coordinati e il primo principio si applica a uno, il secondo all’altro (*Teoria*, § 11, 66). Nel suo primo ruolo la struttura di base specifica e garantisce le uguali libertà di base dei cittadini (compreso l’equo valore delle libertà politiche, § 45) e stabilisce un regime costituzionale giusto. Nel secondo assicura le istituzioni di sfondo della giustizia sociale ed economica nella forma più adatta a cittadini considerati liberi e uguali. I problemi del primo ruolo riguardano l’acquisizione e l’esercizio del potere politico; per soddisfare il principio liberale di legittimità (§ 12.3), dovremmo riuscire a risolvere almeno questi facendo appello ai valori politici che costituiscono la base della ragione pubblica (§ 26).

I principi di giustizia vengono adottati e applicati in quattro stadi successivi.¹³ Nel primo stadio le parti li scelgono dietro un velo d’ignoranza. Nei tre successivi – quello della convenzione costituzionale, quello legislativo, nel quale vengono emanate le leggi (consentite dalla costituzione, nonché richieste e permesse dai principi di giustizia), e quello finale, in cui i funzionari applicano le norme, la generalità dei cittadini le segue, e i membri dell’ordine giudiziario interpretano leggi e costituzione – le limitazioni alla conoscenza accessibile alle parti vengono progressivamente allentate, finché nell’ultimo stadio tutti hanno

accesso a tutti i fatti. Il primo principio entra in gioco nello stadio della convenzione costituzionale; d'altronde, sostanzialmente la costituzione stessa, gli assetti politici che determina e il loro modo di funzionare nella pratica permettono di stabilire se i valori costituzionali essenziali siano garantiti o no. Il secondo principio entra invece in gioco nello stadio legislativo e riguarda le leggi sociali ed economiche (di tutti i tipi) e le questioni, numerose e molto diverse fra di loro, che nascono a questo livello (*Teoria*, § 31, pp. 171-76). Accertare se i suoi obiettivi siano realizzati è molto più difficile. In una certa misura, su questo possono sempre esserci divergenze d'opinione ragionevoli, perché si ha a che fare con inferenze da (e giudizi su) informazioni economiche e sociali complesse. Inoltre possiamo aspettarci un maggiore consenso sugli elementi costituzionali essenziali che sulle questioni di giustizia distributiva in senso stretto.

Quindi la ragione per distinguere gli elementi costituzionali essenziali, definiti dal primo principio, e le istituzioni della giustizia distributiva, definite dal secondo, non è che il primo principio esprime valori politici e il secondo no. Le vere ragioni della distinzione sono queste quattro:

- (a) i due principi entrano in gioco in stadi diversi e individuano due ruoli distinti della struttura di base;
- (b) è più urgente definire gli elementi costituzionali essenziali;
- (c) è molto più facile dire se questi ultimi sono realizzati;
- (d) appare possibile un accordo generale su quelli che dovrebbero essere tali elementi costituzionali essenziali, ovviamente non in tutti i dettagli ma a grandi linee.

13.7. Possiamo capire il perché dell'idea generale di elementi costituzionali essenziali collegandola con il concetto (a sua volta essenziale per un regime costituzionale) di opposizione leale. Sui valori costituzionali essenziali il governo e un'opposizione leale concordano, ed è proprio tale accordo a rendere legittimi gli intenti del governo e leale l'opposizione. Se la lealtà di entrambi è salda e l'accordo è reciprocamente riconosciuto, il regime costituzionale è sicuro. Le divergenze su quali siano i principi di giustizia distributiva (in senso stretto) più adeguati e sugli ideali che stanno

alla loro base si possono dirimere, sia pure in modo non sempre soddisfacente, all'interno della cornice politica esistente.

Benché il principio di differenza non rientri fra gli elementi costituzionali essenziali, è pur sempre importante cercare di capire quale sia l'idea di uguaglianza più adatta a cittadini considerati liberi e uguali, nonché membri normali e pienamente cooperanti della società per tutta la vita. A mio parere questa idea, al livello più profondo, implica la reciprocità,¹⁴ per cui l'uguaglianza democratica, correttamente intesa, implica qualcosa di simile al principio di differenza (dico "qualcosa di simile" perché non sono da escludere altre possibilità, d'altronde poco lontane). I rimanenti paragrafi di questa seconda parte (§§ 14-22) cercano appunto di chiarire il contenuto di tale principio e di venire a capo di un certo numero di difficoltà.

² Questo paragrafo riassume alcune tesi di *The Basic Liberties and Their Priority*, "Tanner Lectures on Human Values", vol. 3, a cura di Sterling McMurrin, University of Utah Press, Salt Lake City 1982, § 1. In tale saggio cerco di rispondere a quelle che secondo me sono due fra le obiezioni più serie contro la mia analisi della libertà nella *Teoria*, sollevate entrambe da H.L.A. Hart nella sua splendida recensione (e critica) *Rawls on Liberty and Its Priority*, "University of Chicago Law Review", 40 (primavera 1973), pp. 551-555, ristampata nei suoi *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1983. Nessuna fra le modifiche apportate alla giustizia come equità in questa riformulazione è più significativa di quelle impostemi dalla recensione di Hart.

³ Invece di "principio di differenza" molti autori preferiscono il termine "principio di maximin", o semplicemente "giustizia maximin", o qualche altra locuzione analoga; si può vedere, per esempio, la discussione molto completa e accurata del principio di differenza fornita da Joshua Cohen in *Democratic Equality*, "Ethics", 99 (luglio 1989), pp. 727-751. Io però continuo a usare il termine "principio di differenza" per sottolineare innanzitutto che si tratta

di una cosa molto diversa dalla regola del maximin per le decisioni in condizioni di incertezza (§ 28.1), e in secondo luogo che la tesi che il principio di differenza è preferibile ad altri criteri distributivi (per esempio a un principio ristretto dell'utilità media, vincolato da una clausola che imponga un minimo sociale) viene da me difesa senza mai fare riferimento alla regola del maximin. L'idea, molto diffusa, che il mio argomento a favore del principio di differenza dipenda da un'estrema avversione all'incertezza è errata, anche se questo errore è stato incoraggiato, purtroppo, da alcuni difetti espositivi della *Teoria* che saranno corretti nella terza parte di questa riformulazione.

⁴ Vedi *Teoria*, § 36, pp. 195-97.

⁵ Alcuni autori, convinti che una concezione politica debba essere costruita in modo da coprire tutti i casi logicamente possibili o tutti quelli concepibili e non limitarsi a quelli che possono nascere solo in un contesto istituzionale specifico, hanno trovato discutibile questa restrizione. Si veda per esempio Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1973, p. 112. Noi cerchiamo invece un principio che governi le disuguaglianze sociali ed economiche in regimi democratici come quelli che conosciamo, per cui ci interessano quelle disuguaglianze fra i prospetti di vita dei cittadini che – dato ciò che sappiamo del funzionamento di certe istituzioni – sono *effettivamente* possibili.

⁶ Queste osservazioni sono solo un primissimo abbozzo di un'idea molto difficile, sulla quale di tanto in tanto ritorneremo.

⁷ Questo principio può essere preceduto da un altro, lessicalmente anteriore, che imponga di soddisfare i bisogni essenziali almeno nella misura necessaria perché i cittadini comprendano i diritti e le libertà di base e siano in grado di esercitarli utilmente. Per una formulazione di un principio di questo tipo, seguita da una discussione, vedi R.G. Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton University Press, Princeton 1990, p. 14.

⁸ Qui devo ricordare che nella giustizia come equità esistono tre punti di vista che è essenziale distinguere: quello delle parti in posizione originaria, quello dei cittadini di una società bene

ordinata e quello mio e del lettore mentre costruiamo la giustizia come equità in quanto concezione politica e cerchiamo di usarla per organizzare in un tutto coerente i nostri giudizi meditati, a tutti i livelli di generalità. Non dimentichiamo che le parti in posizione originaria sono, per così dire, personaggi artificiali, nonché elementi di un procedimento costruttivo che mettiamo insieme per i nostri scopi filosofici; e possiamo sapere molte cose che a loro teniamo nascoste. Ma a proposito di questi tre punti di vista vedi *Liberalismo politico*, pp. 41-42.

⁹ La distinzione è derivata da Locke, che parla del diritto del popolo di costituire il legislativo come legge prima e fondamentale di tutti i corpi politici. John Locke, *Secondo trattato del governo*, §§ 134, 141 e 149.

¹⁰ Qualche volta contro il principio di differenza come principio di giustizia distributiva si obietta che non prevede restrizioni alla natura generale delle distribuzioni ammissibili, ma si preoccupa solo dei meno avvantaggiati. Questa obiezione è scorretta, perché trascura il fatto che le diverse parti dei due principi di giustizia sono state pensate per lavorare in tandem ed essere applicate come un tutto unico. I requisiti imposti dai principi prioritari hanno conseguenze distributive importanti. Consideriamo gli effetti dell'equa uguaglianza delle opportunità applicata, per esempio, all'istruzione, oppure gli effetti distributivi dell'equo valore delle libertà politiche. Non potremmo mai prendere sul serio il principio di differenza se lo pensassimo isolato, senza inserirlo nel contesto di principi prioritari.

¹¹ [Vedi *Liberalismo politico*, p. 298].

¹² Contrariamente a quanto pensano molti, la priorità (o il primato) delle uguali libertà di base non presuppone un alto livello di ricchezza e reddito. Vedi Amartya Sen e Jean Drèze, *Hunger and Public Action*, Oxford University Press, Oxford 1989, cap. 13, e Partha Dasgupta, *An Inquiry into Well-Being and Destitution*, Oxford University Press, Oxford 1993, capp. 1, 2, 5 e *passim*.

¹³ Vedi *Teoria*, § 31, pp. 171-76, e *Liberalismo politico*, pp. 281-284.

¹⁴ [La giustizia come equità intende la reciprocità come

relazione fra cittadini espressa da principi di giustizia che regolano un mondo sociale nel quale chiunque si impegni nella cooperazione e faccia la sua parte come richiedono regole e procedure deve ricavarne benefici adeguati, valutati secondo un opportuno termine di paragone. I due principi di giustizia (compreso quello di differenza, col suo implicito riferimento a una divisione in parti uguali come termine di paragone) esprimono appunto un'idea di reciprocità fra i cittadini. Per una discussione più completa dell'idea di reciprocità fra i cittadini vedi *Liberalismo politico*, pp.32-33, e l'introduzione all'edizione inglese in *paperback*, pp. XLIV, XLVI e LI. L'idea di reciprocità ha un ruolo importante anche in *The Idea of Public Reason Revisited*, "University of Chicago Law Review", 64 (estate 1997), pp. 765-807, ristampato in *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.,1999 (tr. italiana *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001) e in *Collected Papers*].

14. *Il problema della giustizia distributiva*

14.1. Nella giustizia come equità il problema della giustizia distributiva è sempre questo: come è possibile regolare le istituzioni della struttura di base, intese come schema istituzionale unitario, in modo da poter mantenere nel tempo, da una generazione alla successiva, un sistema di cooperazione sociale equo, efficiente e produttivo? Si tratta di un problema molto diverso da quello della distribuzione o allocazione di un paniere di merci dato fra più individui di cui ci siano noti bisogni, desideri e preferenze e che non abbiano in nessuno modo cooperato a produrre tali merci, o problema della giustizia allocativa (*Teoria*, § 11, p. 69; § 14, p. 88).

Tanto per chiarire: accettando le assunzioni implicate dal confronto interpersonale cardinale di benessere potremmo, per esempio, allocare il paniere di merci in questione in modo da massimizzare la somma delle soddisfazioni delle persone in gioco, non solo nel presente ma anche nel futuro. In quanto concezione politica della giustizia, il principio classico di utilità (come è espresso, per esempio, in Bentham e Sidgwick) può essere considerato un adattamento dell'idea di giustizia allocativa volto a farne il principio unico, destinato a durare nel tempo, della struttura di base.

14.2. Noi respingiamo il concetto di giustizia allocativa perché è incompatibile con l'idea fondamentale intorno alla quale si organizza la giustizia come equità, quella di società bene ordinata come equo sistema di cooperazione sociale che dura nel tempo. Per la giustizia come equità i cittadini cooperano a produrre le risorse sociali che sono poi oggetto delle loro rivendicazioni. In una società bene ordinata nella quale siano garantite sia le uguali libertà di base sia l'equa uguaglianza delle opportunità, la distribuzione del reddito e della ricchezza è un esempio di quella che possiamo

chiamare giustizia procedurale pura: l'assetto della struttura di base è tale che quando ognuno segue le regole di cooperazione pubblicamente riconosciute e osserva il comportamento che queste gli chiedono, la distribuzione dei beni che ne risulta, quale che sia, è accettabile in quanto giusta (o almeno non ingiusta).

Precisiamo: nel contesto della giustizia di sfondo assicurata dalla struttura di base individui e associazioni possono fare quello che vogliono purché non superino i limiti consentiti dalle regole istituzionali. È da notare che una particolare distribuzione non può affatto essere giudicata a prescindere dai titoli o diritti guadagnati col sudore dai singoli entro l'equo sistema di cooperazione da cui quella distribuzione è venuta fuori; perciò qui il concetto di giustizia allocativa non è applicabile, mentre lo è nell'utilitarismo. Non esiste un criterio di giusta distribuzione che prescinda dallo sfondo istituzionale e dai titoli derivanti dall'aver effettivamente seguito le regole procedurali;¹⁵ è lo sfondo istituzionale a fornire quel contesto di equa cooperazione entro il quale si formano i titoli.

14.3. Possiamo chiarire questi punti come segue. Nell'espressione "giustizia procedurale di sfondo" la parola "sfondo" [*background*] sta a indicare che nella struttura di base, in quanto sistema di cooperazione sociale, si devono includere certe regole atte a far sì che questo sistema resti equo nel tempo, da una generazione alla successiva.¹⁶

Prendiamo un esempio. In uno sport professionale come la pallacanestro il tesseramento è soggetto a una regola che classifica le squadre nell'ordine opposto a quello del campionato, per cui la squadra campione sarà l'ultima a tesserare nuovi giocatori. Questa regola assicura cambiamenti periodici e regolari nella rosa dei giocatori di ogni squadra ed è stata pensata per garantire che tutte le formazioni della lega restino anno dopo anno più o meno della stessa forza, così che anno dopo anno ognuna possa giocare senza sfigurare contro qualsiasi altra. La rotazione dei giocatori è necessaria per rendere attraente il gioco, quindi non è estranea ai suoi scopi.

Le regole di sfondo indispensabili sono specificate dalle condizioni necessarie per soddisfare i due principi di giustizia; più

avanti (quarta parte) vedremo come si presentano alcune di queste regole in una democrazia proprietaria.¹⁷ Per esempio, le istituzioni di sfondo devono fare in modo che nei tempi lunghi la distribuzione della proprietà e della ricchezza resti abbastanza uniforme, così che l'equo valore delle libertà politiche e l'equa uguaglianza delle opportunità si conservino da una generazione all'altra; questo obiettivo viene raggiunto con leggi che regolano donazioni ed eredità e con altri strumenti, come le imposte, che impediscono un'eccessiva concentrazione di potere in mano ai privati (*Teoria*, § 43, pp. 236 sgg.).

14.4. Poiché per le istituzioni in quanto sistemi pubblici di regole vale il principio di differenza, i requisiti che esse devono soddisfare sono prevedibili e non comportano interferenze coi progetti e le azioni individuali più continue o regolari di quelle, poniamo, delle forme abituali di tassazione. Inoltre i cittadini, prevedendo gli effetti di queste regole, li tengono presenti anche nell'elaborare i propri progetti; sanno per esempio che, quando prendono parte alla cooperazione sociale, le loro proprietà, le loro ricchezze, la loro quota parte di ciò che contribuiscono a produrre sono soggette alle tasse imposte dalle istituzioni di sfondo. Inoltre il principio di differenza (come il primo principio e la prima parte del secondo) rispetta le aspettative legittime basate sulle regole pubblicamente riconosciute e i titoli che i singoli si sono guadagnati (*Teoria*, §§ 47-48).¹⁸

Le regole imposte dai due principi di giustizia (compreso il principio di differenza) alle istituzioni di sfondo sono finalizzate agli obiettivi e agli scopi di un'equa cooperazione sociale che duri nel tempo: risultano essenziali per salvaguardare la giustizia di sfondo, e quindi l'equo valore delle libertà politiche e l'equa uguaglianza delle opportunità, ma anche perché ci sia una buona probabilità che le disuguaglianze economiche e sociali contribuiscano efficacemente al bene generale – o, più esattamente, a quello dei membri meno avvantaggiati della società. Come le regole del tesseramento negli sport professionali, gli assetti richiesti dal principio di differenza non sono estranei al concetto di equa cooperazione sociale tipico della giustizia come equità, anzi ne

fanno parte; ma anche con queste regole di sfondo, la giustizia distributiva può sempre essere intesa come un caso di giustizia procedurale pura.

¹⁵ Vedi *Teoria*, § 14; è da notare la distinzione che vi si fa fra i tre tipi di giustizia procedurale.

¹⁶ Il termine “sfondo” viene introdotto qui. Nella *Teoria* non è usato.

¹⁷ Si parla della democrazia proprietaria nel cap. V della *Teoria*, dove però, sfortunatamente, la contrapposizione col capitalismo dello stato sociale non risulta abbastanza chiara. Nella quarta parte cerco di correggere questo difetto.

¹⁸ Le osservazioni di questo capoverso sono una risposta alle critiche al principio di differenza del tipo di quelle di Nozick in *Anarchia, stato e utopia*. La descrizione nozickiana dell'esempio di Wilt Chamberlain nel cap. 7, pp. 174-176, lascia intendere che l'applicazione del principio di differenza alla pratica di governo comporti una continua interferenza con le singole transazioni fra individui.

15. *La struttura di base come oggetto: il primo tipo di ragione*

15.1. Una delle caratteristiche della giustizia come equità in quanto concezione politica è che il suo oggetto primario è la struttura di base. Ci sono due ragioni principali per questo fatto; la prima riguarda la maniera di funzionare delle istituzioni sociali e la natura dei principi indispensabili per regolarle nel tempo in modo da conservare la giustizia di sfondo.

Consideriamo un'importante critica a Locke. Supponiamo di partire, come sembra fare egli stesso, dall'idea – molto attraente – che le condizioni sociali dei singoli individui e le loro relazioni reciproche debbano svilupparsi nel tempo osservando accordi equi ed equamente conclusi; potremmo usare certi principi per specificare, più o meno come nella concezione lockiana della storia ideale, una serie di diritti e doveri della persona, nonché il diritto di acquisire e trasferire proprietà. Supponiamo ora che esista uno stato iniziale giusto, nel quale ognuno detiene giustamente i suoi possessori, e a questo punto stipuliamo che quando ognuno rispetta i diritti e doveri della persona e i principi che regolano l'acquisizione e il trasferimento delle proprietà anche gli stati successivi, per quanto lontani nel tempo, saranno giusti. Chiamiamo teoria del processo storico ideale questa concezione.¹⁹

Per elaborare tale teoria in dettaglio ci servono non solo una descrizione dello stato iniziale giusto e una nozione di accordo equo, ma anche un'idea delle condizioni sociali giuste nelle quali devono essere conclusi questi accordi equi. Anche ammettendo che lo stato iniziale fosse giusto e che tali siano rimaste, per un certo tempo, le condizioni sociali successive, è verosimile che i risultati di molti accordi separati e apparentemente equi fra individui e associazioni, accumulandosi per un lungo periodo, erodano le condizioni di sfondo indispensabili per un accordo equo e libero;

può accadere che ricchezze e proprietà grandissime si accumulino in poche mani, e probabilmente queste concentrazioni distruggeranno l'equa uguaglianza delle opportunità, l'equo valore delle libertà politiche e via dicendo. Le limitazioni e avvertenze che Locke applica direttamente alle singole transazioni fra individui e associazioni non sono abbastanza forti da garantire la sopravvivenza di condizioni di sfondo eque.²⁰

15.2. La salvaguardia di tali condizioni spetta alle regole della giustizia di sfondo procedurale pura. Se la struttura di base non viene regolamentata nel tempo, una giusta distribuzione passata delle risorse (di qualsiasi genere) non garantisce la giustizia delle distribuzioni successive, nemmeno ammettendo che le singole transazioni fra individui e associazioni, considerate localmente e a prescindere dalle istituzioni di sfondo, appaiano libere ed eque; l'esito di queste transazioni, globalmente considerate, risente di fattori contingenti e imprevedibili di tutti i tipi. È necessario regolare l'acquisizione di proprietà con leggi che disciplinino la trasmissione ereditaria e le donazioni, in modo da rendere meno disuguale la distribuzione della ricchezza e assicurare l'equa uguaglianza delle opportunità di formazione (e di molte altre cose). Il fatto che queste regole della giustizia di sfondo durino nel tempo non toglie nulla agli importanti valori espressi dagli accordi liberi ed equi contratti da individui e associazioni entro la struttura di base, anzi è condizione della loro possibilità, perché i principi che riguardano direttamente tali accordi (come per esempio il diritto contrattuale) non bastano da soli a salvaguardare la giustizia di sfondo.

È necessaria dunque una divisione del lavoro fra principi di due tipi diversi, ciascuno dei quali deve essere adeguatamente specificato: quelli che regolano la struttura di base nel tempo e sono destinati a preservare la giustizia di sfondo di generazione in generazione e quelli che riguardano direttamente le singole transazioni libere fra individui e associazioni. Se i principi dell'uno come dell'altro tipo sono carenti, ne può risultare una grave insufficienza della concezione complessiva della giustizia.

15.3. Una volta che le molte transazioni e i molti accordi fra

individui e associazioni sono inseriti in una struttura di base giusta, abbiamo una teoria del processo sociale ideale – per esempio la giustizia come equità. La differenza con la teoria di Locke, che è una teoria del processo storico ideale, sta (anche) nel fatto che entrambe utilizzano il concetto di giustizia procedurale pura, ma lo specificano in modi diversi. Al centro della teoria del processo storico ci sono transazioni fra individui e associazioni vincolate da principi e limitazioni che riguardano direttamente le parti impegnate nella transazione singola.

Al centro della giustizia come equità, che è una teoria del processo sociale, stanno invece la struttura di base e la regolazione indispensabile per mantenere nel tempo una giustizia di sfondo sempre uguale per qualsiasi individuo, di qualsiasi generazione e posizione sociale. Poiché una concezione pubblica della giustizia ha bisogno di regole semplici, chiare e comprensibili, noi ci affidiamo a una divisione istituzionale del lavoro fra i principi necessari per salvaguardare la giustizia di sfondo e quelli che riguardano direttamente le singole transazioni fra individui e associazioni. Una volta introdotta questa divisione del lavoro, individui e associazioni sono liberi di promuovere i propri fini (ammissibili) nel quadro della struttura di base, sapendo con certezza che anche nel resto del sistema sociale valgono le regole necessarie a preservare la giustizia di sfondo.

Il fatto di prendere come oggetto primario la struttura di base ci permette di considerare la giustizia distributiva un caso di giustizia procedurale di sfondo pura: in altre parole, quando ognuno segue le regole di cooperazione pubblicamente riconosciute, la particolare distribuzione che ne deriva è sempre accettabile in quanto giusta (§ 14.2). Ciò ci permette di fare astrazione dall'enorme complessità delle innumerevoli transazioni della vita quotidiana e ci dispensa dal seguire in dettaglio l'evolversi delle posizioni relative dei diversi individui (*Teoria*, § 14, pp. 84 sgg.). La società è uno schema di equa cooperazione che dura nel tempo, e non ha un inizio specifico o una specifica fine che interessino alla giustizia politica. I principi di giustizia definiscono la forma della giustizia di sfondo indipendentemente da ogni

condizione storica particolare; quello che conta è il modo in cui le istituzioni sociali funzionano nel presente, e non c'è posto per uno stato di natura (o per il livello di benessere, comunque specificato, di ipotetici individui in stato di natura) come pietra di paragone. Lo stato di natura è sottratto alla razionalità storica, è inconoscibile, e anche se lo potessimo conoscere non sarebbe significativo.²¹

¹⁹ *Anarchia, stato e utopia* di Nozick è un esempio di questo tipo.

²⁰ Nel caso specifico di Locke, per esempio, non garantiscono le uguali libertà politiche; lo vediamo dal *Secondo trattato*, § 158. Vedi Joshua Cohen, *Structure, Choice, and Legitimacy: Locke's Theory of the State*, "Philosophy and Public Affairs", 15 (autunno 1986), pp. 301-324.

²¹ Vedi *Teoria*, § 12, p. 70, anche se la cosa non è detta in modo abbastanza netto.

16. *La struttura di base come oggetto: il secondo tipo di ragione*

16.1. Il secondo tipo di ragione per cui prendiamo la struttura di base come oggetto primario deriva dalla sua profonda e onnipresente influenza su coloro che vivono entro il quadro delle sue istituzioni. Ricordiamo che, spiegando perché davamo tanto rilievo all'oggetto "struttura di base", abbiamo detto che per noi i cittadini nascono nella società, ed è in essa che trascorreranno tutta la vita. Entrano nel mondo sociale solo nascendo, ne escono solo morendo; e poiché ogni società moderna, anche bene ordinata, deve avere in sé qualche disuguaglianza per essere strutturata e organizzata in modo efficiente, ci chiediamo quali siano i tipi di disuguaglianza che una società bene ordinata ammetterebbe, o sarebbe invece particolarmente interessata a evitare.

La giustizia come equità mette a fuoco, in particolare, le disuguaglianze fra i prospetti di vita dei cittadini – quelle, specificate da un adeguato indice dei beni primari, relative a *tutta* la vita – in quanto esposte a fattori contingenti di tre tipi:

(a) la classe sociale di origine, quella in cui i cittadini nascono e crescono fino all'età della ragione;

(b) le dotazioni naturali iniziali (da distinguere da quelle effettivamente realizzate) e le opportunità (che risentono della classe sociale di origine) di svilupparle;

(c) la buona o cattiva fortuna durante la vita (le malattie, gli incidenti e, per esempio i periodi di disoccupazione involontaria e di declino economico regionale).

Quindi anche in una società bene ordinata i nostri prospetti di vita risentono profondamente di fattori contingenti – sociali, naturali, casuali – e del modo in cui la struttura di base, creando

disuguaglianze, usa queste contingenze per realizzare determinati scopi sociali.

Naturalmente non basta osservare che esistono questi tre tipi di contingenze per dimostrare che la struttura di base è l'oggetto proprio della giustizia politica. Un argomento veramente decisivo non esiste, perché tutto dipende dalle connessioni interne alla concezione della giustizia come equità considerata come un tutto; ma se ignoriamo le disuguaglianze fra i prospetti di vita individuali derivanti da questi fattori contingenti e permettiamo loro di consolidarsi, senza introdurre le regole indispensabili per preservare la giustizia di sfondo, noi non prendiamo sul serio l'idea della società come equo sistema di cooperazione fra cittadini liberi e uguali. E questo ci ricorda che la domanda che ci stiamo ponendo è, per l'esattezza, "quali sono i principi della giustizia di sfondo presupposti da chi prende sul serio questa idea di società?" (§ 12.1).

16.2. Se i cittadini di una società bene ordinata debbono riconoscersi reciprocamente come liberi e uguali, le istituzioni di base debbono educarli a pensarsi come tali nonché a professare pubblicamente e incoraggiare negli altri questo ideale di giustizia politica. Tale compito educativo appartiene a quello che possiamo chiamare il ruolo ampio di una concezione politica.²² In questo ruolo una tale concezione fa parte della cultura politica pubblica: i suoi principi primi sono incorporati nelle istituzioni della struttura di base e a essi ci si richiama quando si interpretano queste istituzioni. Il conoscere la cultura pubblica e parteciparvi è uno dei modi in cui i cittadini imparano a pensarsi come liberi e uguali – un'idea che probabilmente non arriverebbero mai a concepire, e ancor meno accetterebbero, o aspirerebbero a realizzare, se fossero lasciati alle loro riflessioni personali.

Consideriamo anche il modo in cui i tre fattori contingenti ricordati sopra operano sui fini e obiettivi ultimi degli esseri umani, nonché sull'energia e la fiducia in sé con cui essi li perseguono. Noi valutiamo le nostre possibilità nella vita in base alla posizione che abbiamo nella società, e ci diamo fini e obiettivi alla luce dei mezzi e delle occasioni che possiamo realisticamente aspettarci. Perciò il fatto che di fronte al futuro siamo pieni di speranza e ottimisti,

oppure apatici e rassegnati, dipende tanto dalle disuguaglianze associate alla nostra posizione sociale quanto da quei principi pubblici di giustizia che la società non solo professa ma utilizza, più o meno efficacemente, per regolare le istituzioni della giustizia di sfondo. La struttura di base, in quanto regime economico e sociale, è un assetto che non solo soddisfa certi desideri e aspirazioni, ma ne suscita altri per il futuro; e lo fa attraverso le aspettative e le ambizioni che incoraggia nel presente, e continua per tutta la vita a incoraggiare.

Per di più, diverse dotazioni naturali (per esempio l'intelligenza, o certi tipi di talento naturale) non sono risorse date una volta per tutte e non assicurano capacità invariabili; sono pure potenzialità che senza le condizioni sociali adatte non possono giungere a maturazione e, quando lo fanno, possono prendere solo una o due fra le molte forme possibili. Dietro a una capacità che sia stata educata e addestrata c'è sempre una selezione che ha operato – molto restrittivamente – su un ampio ventaglio di potenzialità, e fra i fattori che influiscono sulla realizzazione di tali potenzialità ci sono atteggiamenti sociali di incoraggiamento e sostegno e istituzioni interessate a disciplinarle e usarle fin dai primi anni di vita. Non sono solo il concetto che abbiamo di noi stessi, i nostri fini e le nostre ambizioni a rispecchiare la nostra storia personale, le occasioni che abbiamo avuto, la posizione sociale che abbiamo e l'influenza della buona e cattiva sorte; sono anche le capacità e i talenti che abbiamo realizzato.

16.3. Ricapitolando, noi facciamo della struttura di base il nostro oggetto primario per i due tipi di ragione discussi in questo paragrafo e nel precedente. La struttura di base comprende istituzioni sociali entro le quali gli esseri umani possono sviluppare i propri poteri morali e divenire membri pienamente cooperanti di una società di cittadini liberi e uguali; inoltre, in quanto cornice che preserva la giustizia di sfondo nel tempo, di generazione in generazione, essa realizza l'idea (centrale per la giustizia come equità) di giustizia procedurale di sfondo pura come processo sociale ideale, come abbiamo spiegato parlando del primo tipo di ragione. Ma svolge anche un ruolo pubblico, educandoci a pensarci

come liberi e uguali e, quando è ben regolata, incoraggia in noi atteggiamenti di ottimismo e fiducia nel futuro, nonché la convinzione di essere trattati equamente grazie a quei principi pubblici che vediamo regolare efficacemente la disuguaglianze economiche e sociali (questo è stato spiegato parlando del secondo tipo di ragione).

Fin qui, dunque, sembra che il prendere la struttura di base come punto di partenza si concili con le altre idee della giustizia come equità, il che non era prevedibile inizialmente. Una definizione precisa di tale struttura avrebbe potuto renderci difficile conciliarla con queste altre idee – così come, d'altronde, una definizione precisa delle seconde avrebbe potuto rendere difficile conciliarle con la prima (ricordiamo le osservazioni del § 4.3).

²² Il ruolo ristretto potrebbe essere invece quello (più o meno) di specificare i principi di base e le regole più essenziali da seguire perché la società politica abbia durata e stabilità. Si può fare l'esempio dell'idea di H.L.A. Hart, presa da Hume, di contenuto minimo del diritto naturale; vedi *The Concept of Law*, Oxford University Press, Oxford 1981, pp. 189-195; tr. italiana, *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino 1965, pp. 225-232.

17. *Chi sono i meno avvantaggiati?*

17.1. Abbiamo parlato dei meno avvantaggiati: ma chi sono? e come si fa a individuarli? Per rispondere a questa domanda introduciamo l'idea di bene primario; i beni primari sono condizioni sociali e mezzi per qualsiasi scopo di vario tipo necessari, in generale, perché i cittadini possano sviluppare adeguatamente ed esercitare appieno i loro due poteri morali e perseguire la propria particolare concezione del bene. Qui noi guardiamo ai requisiti sociali e alle normali condizioni di vita di una società democratica: i beni primari sono quelle cose di cui le persone (nel senso politico del termine, cioè in quanto cittadini e membri pienamente cooperanti della società, non in quanto semplici esseri umani, considerati prescindendo da qualsiasi prospettiva normativa) hanno bisogno ed esigenza. Si tratta di beni necessari ai cittadini in quanto (per tutta la vita) persone libere e uguali, non di cose che sia semplicemente razionale volere o preferire, o anche desiderare molto intensamente. Per specificare questi bisogni e queste esigenze noi usiamo la concezione politica, non una dottrina morale comprensiva.

Ma quali beni si possono considerare primari? Ovviamente questo dipende da una serie di fatti generali relativi alle necessità e capacità degli esseri umani, alle fasi che normalmente essi attraversano nella vita, al loro bisogno di essere allevati, alle loro relazioni di interdipendenza sociale e a molte altre cose. Ci serve anche un'idea, magari approssimativa, di piano di vita razionale che ci aiuti a capire come mai questi piani di solito hanno una certa struttura e perché per formarli, rivederli e mandarli a buon fine sono indispensabili certi beni primari.²³ Tuttavia la caratterizzazione dei beni primari, come abbiamo già sottolineato sopra, non si fonda solo su dati psicologici, sociali o storici; è vero

che il loro elenco si basa, in parte, su fatti e requisiti generali della vita sociale, ma solo nel contesto di una concezione politica della persona come essere libero e uguale fra liberi e uguali, dotato di poteri morali e capace di essere un membro pienamente cooperante della società. Tale concezione normativa è indispensabile per individuare la lista appropriata dei beni primari.²⁴

17.2. Distinguiamo cinque tipi di questi beni:

(i) I diritti e le libertà di base: libertà di pensiero, libertà di coscienza e tutto il resto (§ 13). Tali diritti e libertà sono condizioni istituzionali essenziali per lo sviluppo adeguato e l'esercizio pieno e informato dei due poteri morali (nei due casi fondamentali; § 13.4).

(ii) La libertà di movimento e la libera scelta dell'occupazione sullo sfondo di opportunità differenziate che permettano di perseguire un'ampia varietà di fini e rendere effettiva la decisione di rivederli e modificarli.

(iii) I poteri e le prerogative delle cariche e delle posizioni di autorità e responsabilità.

(iv) Il reddito e la ricchezza, intesi come mezzi per qualsiasi scopo (dotato di valore di scambio)²⁵ indispensabile in generale per conseguire un'ampia gamma di fini dei tipi più vari.

(v) Le basi sociali del rispetto di sé, cioè gli aspetti delle istituzioni di base indispensabili, normalmente, perché i cittadini abbiano vivo il senso del proprio valore come persone e possano perseguire i propri fini avendo fiducia in se stessi.

17.3. I due principi di giustizia permettono di giudicare la struttura di base a seconda di come essa regola le quote (specificate mediante un indice adeguato) di beni primari che spettano ai cittadini. È da notare che tali beni sono assegnati facendo riferimento a certi aspetti oggettivi e pubblicamente visibili delle condizioni sociali dei destinatari: i diritti e le libertà istituzionali che sono loro assicurati, le eque opportunità loro accessibili, il livello di reddito e ricchezza che possono ragionevolmente prevedere data la propria posizione sociale, e così via. Le disuguaglianze alle quali è applicabile il principio di differenza riguardano, come abbiamo detto, i beni primari che i cittadini si

possono (ragionevolmente) aspettare nel corso della vita (e queste aspettative sono i loro stessi prospetti di vita). In una società bene ordinata in cui a ogni cittadino siano garantiti gli stessi diritti e le stesse libertà di base e le eque opportunità, i meno avvantaggiati sono quelli che appartengono alla classe di reddito i cui membri hanno le aspettative più basse.²⁶ Dire che le disuguaglianze di reddito e ricchezza devono essere tali da dare ai meno avvantaggiati il massimo beneficio significa soltanto questo: dobbiamo confrontare i diversi schemi di cooperazione verificando qual è in ciascuno di essi la condizione dei meno avvantaggiati e scegliere quello nel quale la loro situazione è migliore che in tutti gli altri.

Precisiamo, tanto per mettere in evidenza il carattere oggettivo dei beni primari, che non è un bene primario il rispetto di sé come atteggiamento strettamente individuale mentre lo sono le sue basi sociali²⁷ – cioè per esempio il fatto che i cittadini abbiano gli stessi diritti fondamentali, il riconoscimento pubblico di tali diritti e l'accettazione – anch'essa pubblicamente riconosciuta – da parte di tutti i cittadini del principio di differenza, che è anch'esso una forma di reciprocità. Ma il carattere oggettivo dei beni primari si manifesta anche nel fatto che quando applichiamo i principi di giustizia non supponiamo che la felicità complessiva dei cittadini sia data, come nell'utilitarismo, dal soddisfacimento delle loro preferenze (razionali) o dei loro desideri; né valutiamo il loro bene alla luce di qualche ideale morale o associativo o personale; e nemmeno ci serve misurare le capacità, morali e non morali, che possiedono o il grado in cui le hanno effettivamente realizzate, finché queste capacità bastano loro per essere membri normali e cooperanti della società.²⁸

La giusta quota di beni primari dei cittadini non è un'approssimazione a quello che è il loro bene secondo una qualsiasi dottrina comprensiva, religiosa, filosofica o morale, o anche secondo quello che più dottrine di questo genere possono avere in comune per quanto riguarda il nostro bene (comprensivo). La teoria dei beni primari è interna alla giustizia come equità in quanto concezione politica della giustizia, e ormai conosciamo

bene la ragione per restare all'interno di tale concezione: tenere aperta la possibilità di trovare una base pubblica della giustificazione sostenuta da un consenso per intersezione.

I beni primari sono quindi ciò di cui persone libere e uguali (nel senso specificato dalla concezione politica) hanno bisogno in quanto cittadini. Tali beni sono definiti da una concezione parziale del bene sulla quale i cittadini (che aderiscono a più dottrine comprensive fra loro discordanti) possono convergere per fare quei confronti interpersonali che principi politici praticabili richiedono. "Pluralismo" significa che non può esserci accordo intorno a una dottrina completa del bene fondata su una visione comprensiva; ma per qualsiasi visione della giustizia, politica o non politica, una concezione del bene è comunque indispensabile, e nella giustizia come equità se ne può liberamente usare una qualsiasi, purché sia conciliabile con essa sul piano politico (§ 43). Ma è tale anche la concezione (parziale) del bene espressa dalla nostra descrizione dei beni primari.

17.4. Un'ultima osservazione. Quando si specifica un elenco dei beni primari si può procedere in almeno due modi diversi. Il primo consiste nel prendere in esame le diverse dottrine comprensive presenti di fatto nella società e nel preparare un indice dei beni primari che sia una sorta di media fra le garanzie istituzionali e i mezzi per qualsiasi scopo di cui i sostenitori delle diverse dottrine avrebbero bisogno; e questa potrebbe sembrare la maniera migliore di raggiungere un consenso per intersezione.

Tuttavia la giustizia come equità non procede così, ma costruisce una concezione politica a partire dall'idea fondamentale della società come equo sistema di cooperazione sperando che tale concezione, con la *sua* visione dei beni primari, riesca a ottenere il sostegno di un consenso per intersezione. Noi mettiamo da parte le dottrine comprensive che esistono oggi, o sono esistite, o potrebbero esistere; la nostra idea non è che i beni primari sono equi verso le concezioni del bene associate alle varie dottrine comprensive perché realizzano un equo equilibrio fra esse. L'idea è che essi sono equi nei confronti di cittadini liberi e uguali perché li mettono in grado di perseguire le loro concezioni del bene

permissibili (quelle cioè il cui perseguimento è compatibile con la giustizia).

²³ Nella *Teoria*, cap. VII, sono descritte a grandi linee le caratteristiche di un piano razionale.

²⁴ Purtroppo su questo la *Teoria* è, nel migliore dei casi, ambigua. Sono in debito con molte persone, ma soprattutto con Joshua Cohen e Joshua Rabinowitz, Allen Buchanan, T.M. Scanlon e Samuel Scheffler, per alcune preziose osservazioni, nonché con Michael Teitelman, che ha sollevato la difficoltà per primo.

²⁵ Su questa idea di valore di scambio vedi Rawls, *Fairness to Goodness*, "Philosophical Review", 84 (ottobre 1975), § III. Si trova anche in *Collected Papers*.

²⁶ Qui è da notare che nella forma più semplice del principio di differenza coloro che appartengono al gruppo meno avvantaggiato non possono essere identificati a prescindere da reddito e ricchezza, o indipendentemente da essi; non sono mai identificabili, poniamo, come uomini o donne, bianchi o neri, cittadini britannici o indiani. Non sono persone caratterizzate da qualità, naturali o culturali (razza, genere, nazionalità e simili), che ci permettano di confrontare le loro condizioni nei diversi schemi di cooperazione sociale che possiamo prendere effettivamente in esame. Se interpretiamo questi schemi di cooperazione come, diciamo così, mondi sociali possibili e supponiamo che in tutti questi mondi (sociali) possibili ogni nome di persona sia riferito a (designi rigidamente) lo stesso individuo, l'espressione "i meno avvantaggiati" non è, per usare il termine di Saul Kripke (vedi *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1972; tr. italiana *Nome e necessità*, Boringhieri, Torino 1980), un designatore rigido; in qualsiasi schema di cooperazione quelli che stanno peggio sono semplicemente le persone che stanno peggio in quel particolare schema, che possono benissimo non essere quelle che stanno peggio in un altro. E anche supponendo – come potrebbe suggerirci la sociologia politica di senso comune – di

scoprire, per esempio, che fra i meno avvantaggiati (identificati in base al reddito e alla ricchezza) ci siano molti la cui classe di origine è la meno favorita, così come molti dei meno dotati (per natura) e molti che hanno avuto un sovrappiù di disgrazie e sfortune (§ 16), rimane il fatto che queste caratteristiche non definiscono i meno avvantaggiati. Possiamo dire, caso mai, che tendenzialmente sono presenti in numerosi membri del gruppo.

²⁷ Su questo punto la *Teoria* è ambigua. Non distingue il rispetto da sé come atteggiamento la cui conservazione è un interesse fondamentale e le basi sociali su cui tale atteggiamento si regge.

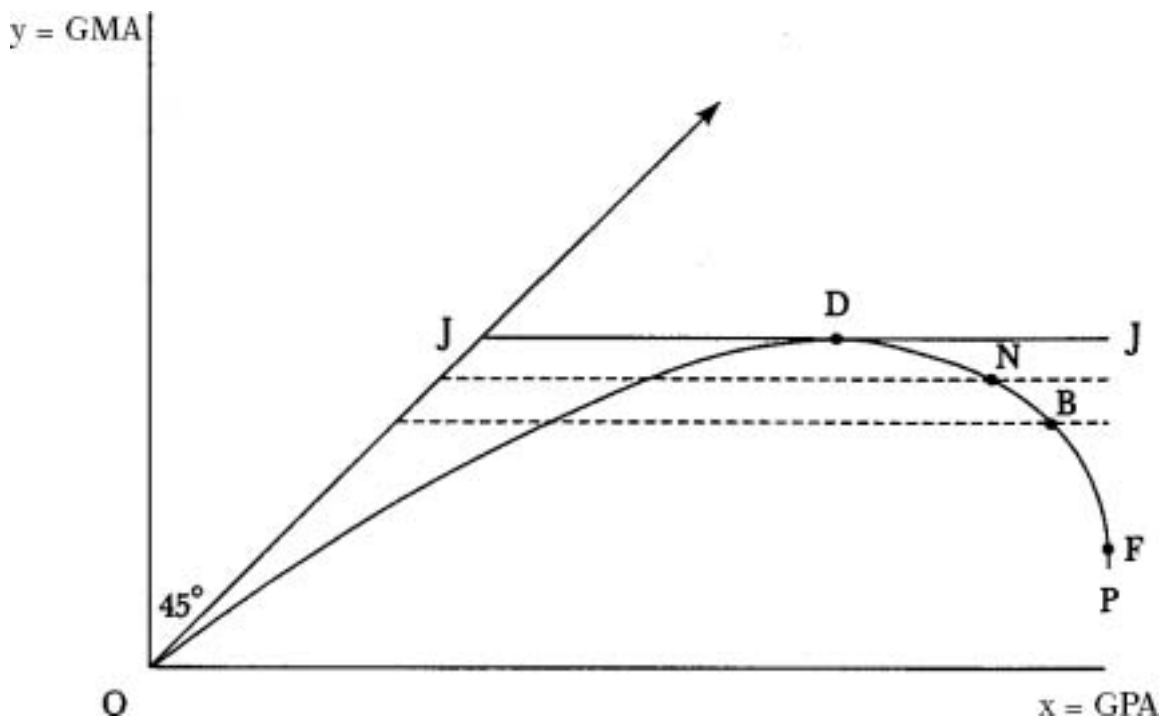
²⁸ Vedi a questo proposito la discussione dell'assistenza sanitaria nella quarta parte, § 51.

18. *Significato del principio di differenza*

18.1. Occupiamoci ora del principio di differenza come principio di giustizia distributiva in senso stretto. Ricordiamo che esso è subordinato tanto al primo principio di giustizia, che garantisce le uguali libertà di base, quanto a quello dell'equa uguaglianza delle opportunità (§ 13.1), che lavora in tandem con entrambi e va sempre applicato entro uno sfondo istituzionale in cui entrambi siano soddisfatti.²⁹

Noi postuliamo che la cooperazione sociale sia sempre produttiva e che senza di essa niente sarebbe prodotto e non ci sarebbe niente da distribuire. Nella *Teoria*, §§ 12-13, questa assunzione non è messa sufficientemente in rilievo. La figura 1 presuppone l'esistenza della produzione; GPA e GMA, che nella figura della *Teoria* erano x_1 e x_2 , sono dei rappresentanti, rispettivamente, del gruppo più avvantaggiato e di quello meno avvantaggiato, dove i due gruppi sono impegnati nella cooperazione produttiva.³⁰ La curva OP (P sta per produzione) prima sale verso nord-est dall'origine e poi si abbassa verso sudest.³¹

Figura 1



In questa figura le distanze lungo i due assi sono misurate per mezzo di un indice dei beni primari, con l'asse x che rappresenta il gruppo più avvantaggiato (GPA) e l'asse y che rappresenta il meno avvantaggiato (GMA). La linea JJ parallela all'asse x è la più alta linea di uguale giustizia toccata dalla curva OP , il cui massimo è in D ; si noti che D è il punto efficiente più vicino all'uguaglianza, rappresentata dalla linea dei 45 gradi. N è il punto di Nash, cioè quello in cui il prodotto delle utilità è massimo (supponendo che le utilità siano funzioni lineari dei beni primari), e B è il punto di Bentham, cioè quello in cui (facendo la stessa ipotesi) è massima la somma delle utilità individuali. L'insieme dei punti efficienti va da D al punto feudale F , in cui la curva OP diventa verticale.

Immaginiamo l'intero spazio a sud-est della linea dei 45 gradi riempito da linee parallele di uguale giustizia; in altre parole, da ogni punto della linea dei 45 gradi che esce dall'origine dirigendosi verso nord-est parte una linea di uguale giustizia. La JJ non è che la più alta di queste linee raggiungibile quando possiamo muoverci lungo la curva OP ma non possiamo uscirne; *coeteris paribus*, la società mira a raggiungere la linea di uguale giustizia più alta, dove l'altezza è misurata dalla distanza da O lungo la linea dei 45 gradi, e

per farlo va a nord-est lungo la curva OP finché è possibile, fermandosi quando tale curva piega verso sud-est.

Osserviamo che le parallele sono linee di uguale giustizia, non le familiari linee d'indifferenza che rappresentano valutazioni del benessere individuale o sociale. Una linea di uguale giustizia rappresenta un modo in cui beni prodotti cooperativamente vanno ripartiti fra i produttori, e rispecchia un'idea di reciprocità; è una linea di uguale giustizia nel senso che ogni suo punto è ugualmente accettabile, purché sia raggiunto dalla curva OP di uno schema di cooperazione che soddisfi i principi di giustizia prioritari rispetto a quello di differenza. Il fatto che le linee di uguale giustizia siano parallele significa che l'esistenza di un indice dei beni primari (cioè di una prospettiva di reddito e ricchezza personale lungo tutto l'arco della vita) più grande per un gruppo (il GPA) si giustifica solo nella misura in cui accresce l'indice dell'altro gruppo (il GMA). Quando ciò non è più vero, la reciprocità implicita nel principio di differenza cessa di esistere anche se l'indice aumenta – come accade oltre D – per il gruppo più avvantaggiato; lo vediamo dal fatto che N e B giacciono entrambi su linee di uguale giustizia più basse rispetto a D. Una linea di uguale giustizia utilitaristica passante per B sarebbe una curva con andamento regolare da nord-ovest verso sud-est, convessa verso l'origine, dalla quale risulterebbe che il GPA può ottenere di più anche se il GMA ottiene di meno; ammetterebbe cioè – contro la reciprocità – degli scambi.

Osserviamo per finire che – come risulta dal § 17 – il GPA e il GMA sono definiti in base alle loro quote di prodotto e non come individui determinati identificabili indipendentemente dallo schema di cooperazione. Quando rappresentiamo l'indice del gruppo GPA sull'asse x, la curva OP può essere ovunque a sud-est della linea di 45 gradi.

18.2. Uno schema di cooperazione è determinato in gran parte dal modo in cui le sue regole pubbliche organizzano l'attività produttiva, specificano la divisione del lavoro, assegnano i vari ruoli a coloro che cooperano e via dicendo. Ognuno di questi schemi comprende tabelle di stipendi e salari da pagare con ciò che viene

prodotto, e variando questi stipendi e salari è possibile produrre di più; la ragione è che col tempo i maggiori guadagni dei più avvantaggiati serviranno anche (ma non solo) a coprire i costi della formazione e dell'istruzione, a creare posizioni che comportano responsabilità, a incoraggiare i singoli a occupare tali posizioni, e fungeranno anche da incentivi. Una curva OP data è correlata a un determinato schema di cooperazione e indica i guadagni che realizzano i due gruppi quando vengono cambiati solo stipendi e salari; la sua origine rappresenta il punto di divisione in parti uguali (quello in cui i due gruppi ricevono la stessa remunerazione).

Prendiamo, per spiegarci meglio, un punto qualsiasi della OP: se le paghe dei più avvantaggiati sono date dal punto corrispondente sull'asse x, quelle dei meno avvantaggiati sono date dal punto corrispondente sull'asse y. Perciò ci sono, in generale, curve OP diverse per schemi di cooperazione diversi, e alcuni schemi sono strutturati in modo più efficiente di altri; uno schema è più efficiente di un altro se per qualsiasi maggiore guadagno dei più avvantaggiati la sua curva OP dà anche ai meno avvantaggiati un guadagno maggiore.³² A parità degli altri fattori, il principio di differenza prescrive alla società di cercare di raggiungere il punto più alto sulla curva OP dello schema di cooperazione con la struttura più efficiente.

18.3. Un'altra caratteristica del principio di differenza è che esso non impone una crescita economica ininterrotta, generazione dopo generazione, che spinga indefinitamente verso l'alto le aspettative dei meno avvantaggiati (misurate in termini di reddito e ricchezza). Questa non sarebbe una concezione della giustizia ragionevole; non dobbiamo escludere l'idea di Mill di una società in uno stato stazionario giusto nella quale l'accumulazione (reale) di capitale possa cessare,³³ e una società bene ordinata è definita in modo da ammettere anche questa possibilità. Quello che il principio richiede, caso mai, è che (nel corso di un intervallo temporale adeguato) le variazioni del reddito e della ricchezza guadagnati creando il prodotto sociale siano tali che se le aspettative legittime del gruppo meno avvantaggiato sono minori, siano minori anche quelle del gruppo più avvantaggiato; in tal

modo la società si troverebbe sempre lungo la parte ascendente della curva OP o nel punto di massima.³⁴ Così definite, le disuguaglianze ammissibili soddisfano questa condizione e sono compatibili col prodotto sociale di un equilibrio stazionario nel quale una struttura di base giusta viene mantenuta e riprodotta nel tempo.

La stessa questione può essere vista anche sotto un altro aspetto: il principio di differenza esige che, per grandi che siano i dislivelli di ricchezza e reddito, e per quanto le persone siano disposte a lavorare per guadagnarsi una quota di prodotto maggiore, le disuguaglianze esistenti contribuiscano efficacemente al bene dei meno avvantaggiati; in caso contrario sono inammissibili. Il livello generale di ricchezza della società, ivi compreso il benessere dei meno avvantaggiati, dipende da come le persone decidono di vivere, e la priorità della libertà implica che nessuno può essere costretto a fare un lavoro caratterizzato da un'alta produttività materiale. Spetta a ogni singola persona decidere, alla luce degli incentivi offerti dalla società, che genere di lavoro fare e quanto impegnarsi; e quello che il principio di differenza richiede è che, qualunque sia – alto o basso – il livello generale di ricchezza, le disuguaglianze esistenti soddisfino la condizione di andare a beneficio anche di altri, e non solo di noi stessi. È una condizione che chiarisce come il principio di differenza, pur usando l'idea di massimizzazione delle aspettative dei meno avvantaggiati, sia essenzialmente un principio di reciprocità.

18.4. Abbiamo visto che i due principi di giustizia valgono per cittadini identificati dai loro indici dei beni primari. Viene naturale chiedersi come mai le distinzioni razziali e di genere non siano state esplicitamente incluse fra i tre fattori contingenti rilevati sopra (§ 16). Come è possibile ignorare fatti storici quali la schiavitù nel Sud prima della guerra civile, o le disuguaglianze fra uomini e donne derivanti dalla mancanza di un'assistenza che compensi il carico in più retto dalle seconde per partorire i figli, allevarli ed educarli così da assicurare loro l'equa uguaglianza delle opportunità?

La risposta è che noi ci occupiamo soprattutto della teoria ideale, quella che descrive la società bene ordinata della giustizia come equità. E all'interno di questa descrizione dobbiamo distinguere due problemi: primo, quali fattori contingenti tendano a generare disuguaglianze inaccettabili anche in una società bene ordinata, inducendoci così, insieme ad altre considerazioni, a fare della struttura di base l'oggetto primario della giustizia; secondo, come in questa teoria ideale si debba precisare chi sono i meno avvantaggiati.

Benché gli individui più sfavoriti dai tre fattori contingenti (§ 16.1) tendano, in una certa misura, a finire fra i più svantaggiati, questo gruppo viene definito in base non a tali fattori, ma a un indice dei beni primari (§ 17, nota 26). Se prendiamo il principio di differenza nella forma più semplice, i meno avvantaggiati sono quelli che condividono con gli altri cittadini le uguali libertà di base e le eque opportunità, ma hanno il reddito e la ricchezza più bassi. Quindi per caratterizzare questo gruppo usiamo il reddito e la ricchezza; e se l'assetto della struttura di base cambia, anche i singoli individui che gli appartengono possono cambiare.

18.5. Nella visione ideale della *Teoria* (§ 16) applicare i due principi di giustizia alla struttura di base significa giudicare quest'ultima da certi punti di vista canonici, vale a dire quello dell'uguale cittadino rappresentativo (cui siano effettivamente garantite le uguali libertà di base e le eque opportunità) e quelli dei rappresentanti dei vari livelli di reddito e ricchezza. A volte, tuttavia, si devono considerare anche altre posizioni. Supponiamo, per esempio, che certe caratteristiche naturali, sempre le stesse, siano usate come pretesto per assegnare diritti fondamentali diversi o per concedere a certe persone solo opportunità inferiori: allora queste disuguaglianze individueranno posizioni che non potremo non prendere in considerazione. Queste caratteristiche non possono essere cambiate: perciò le posizioni che definiscono sono altrettanti punti di vista dai quali giudicare la struttura di base.

Sono di questo tipo le distinzioni basate sul genere e la razza; così, se – per esempio – gli uomini hanno diritti di base, oppure opportunità, superiori a quelli delle donne, tali disuguaglianze si

possono giustificare solo se vanno a vantaggio delle donne stesse e risultano accettabili dal loro punto di vista. Un discorso analogo vale per le disuguaglianze (sempre nei diritti di base e nelle opportunità) fondate sulla razza (*Teoria*, § 16, p. 96). È abbastanza chiaro che queste disuguaglianze nascono da dislivelli nel potere politico e nel controllo delle risorse economiche; e oggi non vanno – né sembra che siano mai andate – a vantaggio delle donne o delle razze meno favorite. Certo può esserci qualche incertezza in un giudizio storico così generale; ma non può essercene alcuna in una società bene ordinata della nostra epoca, per cui la giustizia come equità parte dall'ipotesi che basti considerare pertinenti le posizioni canoniche specificate dai beni primari.

18.6. Concludendo, le differenze di genere e di razza, quando sono usate in un certo modo, danno origine a nuove posizioni pertinenti per le quali vale una forma speciale del principio di differenza (*Teoria*, § 16, p. 96); la nostra speranza è che in una società bene ordinata e in condizioni favorevoli, nelle quali siano garantite le uguali libertà di base e l'equa uguaglianza delle opportunità, il genere e la razza non specifichino punti di vista pertinenti. La *Teoria* affronta due soli problemi di osservanza parziale (e relativi quindi a una società non ideale), la disobbedienza civile e l'obiezione di coscienza di fronte a una guerra ingiusta; non rientra invece nel suo programma – che è quello di proporre certi principi di giustizia e vedere come funzionano, sul piano della teoria ideale, con alcuni problemi classici di giustizia politica – l'analisi dei gravi problemi posti dalle attuali discriminazioni e distinzioni basate su genere e razza.

Questa è sicuramente un'omissione, ma un'omissione non è di per sé un difetto, né nel piano dell'opera né nella sua concezione della giustizia. Se difetti vi sono, essi risiedono nel modo in cui la concezione della *Teoria* formula i valori politici indispensabili per affrontare questi problemi. Senza dubbio la giustizia come equità sarebbe gravemente carente (come altre concezioni liberali a essa simili) se non avesse risorse sufficienti per formulare adeguatamente i valori politici essenziali per giustificare le istituzioni sociali e giuridiche necessarie a garantire l'uguaglianza

delle donne e delle minoranze. Nella quarta parte discutiamo brevemente, al § 50, anche la natura della famiglia e l'uguaglianza delle donne.

²⁹ La spiegazione del principio di efficienza (paretiana) delle istituzioni si trova nella *Teoria*, § 12, pp. 71-77.

³⁰ Il grafico è simile alla figura 6 della *Teoria*, § 13, p. 78.

³¹ Le figure del § 12, p. 72 della *Teoria*, per esempio, assumono che sia già dato un paniere di beni da dividere fra x_1 e x_2 ; lo dimostra il fatto che la frontiera dell'efficienza va da nord-ovest a sud-est. Inoltre non viene mai detto che queste persone cooperano per produrre questi beni.

³² Se due curve si intersecano la migliore è quella tangente alla linea JJ più alta; se toccano entrambe la stessa linea JJ, la migliore è quella il cui punto di tangenza è più a sinistra.

³³ Vedi i suoi *Principi di economia politica*, libro IV, cap. VI.

³⁴ Vedi la distinzione (*Teoria*, § 13, p. 80) fra schemi perfettamente giusti e schemi complessivamente giusti.

19. Alcune obiezioni basate su controesempi

19.1. L'idea di equilibrio riflessivo è, in parte, l'idea di un controllo dell'attendibilità dei principi primi condotto chiedendoci se, dopo averci riflettuto, possiamo far nostri i giudizi cui essi ci portano in casi costruiti talvolta *ad hoc* – dei “controesempi”, come si usa dire. Per essere un buon controesempio, un caso deve soddisfare tutte le assunzioni pertinenti che si fanno quando si applicano i principi di giustizia o si argomenta a loro favore; altrimenti non coglie nel segno. Consideriamo, per illustrare questo punto, tre obiezioni basate appunto su controesempi.

Le prime due sono fra loro collegate: (a) supponiamo che la curva OP più efficiente salga molto lentamente verso il massimo; allora la quota parte dei più avvantaggiati è molto superiore a quella dei meno avvantaggiati (nella figura 1, § 18.1, immaginiamo che D si trovi molto a destra sulla linea JJ), e la cosa può apparire ingiusta verso questi ultimi. Oppure supponiamo (b) che la curva OP più efficiente, una volta raggiunto il massimo, scenda molto lentamente: allora i più avvantaggiati non vedranno mai aumentare la loro quota, eppure un aumento, anche molto grande, ridurrebbe solo di poco la quota dei meno avvantaggiati (immaginiamo che nella figura l'arco che passa per N e B sia fortemente “stirato” verso destra), e questo può sembrare ingiusto verso i primi.

In entrambi i casi quello che disturba è la scarsa pendenza della curva OP (in un caso prima del massimo e nell'altro dopo), che implica un accoppiamento di grandi guadagni (o perdite) potenziali per un gruppo con perdite (o guadagni) potenziali modesti per l'altro. In casi del genere si è tentati di concludere che bisognerebbe fare qualche correzione in modo da ottenere un guadagno complessivo più grande. La nostra risposta è che, date le

istituzioni di sfondo indispensabili a garantire le uguali libertà di base e l'equa uguaglianza delle opportunità, nonché le numerose possibilità alternative che ha la società di organizzarsi, è molto improbabile che la curva di massima efficienza OP abbia quelle pendenze poco accentuate di cui s'è appena parlato. Infatti

(i) ad (a) rispondiamo che se i cittadini hanno opportunità eque e uguali di sviluppare le proprie dotazioni naturali iniziali e acquisire capacità socialmente produttive, e inoltre lo schema di cooperazione è strutturato in modo efficiente, la curva OP dovrebbe raggiungere il massimo abbastanza rapidamente, per cui sarà improbabile che la quota parte dei più avvantaggiati ci appaia, in proporzione, ingiusta. Qui l'idea di fondo è che, date le uguali libertà di base e l'equa uguaglianza delle opportunità, la concorrenza aperta fra molte persone ben addestrate e istruite ridurrà la proporzione fra le diverse quote parte a livelli accettabili. È da notare che per respingere l'obiezione ci basiamo sul fatto che il principio di differenza lavora in tandem con quelli prioritari; e poiché i principi di giustizia prioritari impongono che le istituzioni di sfondo garantiscano l'equa uguaglianza delle opportunità e una concorrenza effettiva, i più avvantaggiati non possono unirsi in un gruppo compatto e sfruttare la propria forza sul mercato per imporre un aumento del loro reddito.³⁵ Abbiamo già ricordato questo punto, ma qui lo vediamo illustrato.

(ii) A (b) rispondiamo che date le stesse assunzioni di (i), esiste sicuramente qualche strumento istituzionale – per esempio la tassazione – in grado di trasferire almeno una parte dei grossi guadagni dei più avvantaggiati ai meno avvantaggiati così da ridurli una volta superato il massimo della curva OP.

19.2. L'idea che soggiace a entrambe le risposte è che quando la struttura di base soddisfa i principi prioritari, di fatto la curva OP non ha né la forma supposta nell'obiezione (a) né quella supposta nell'obiezione (b). Così, se il principio di differenza dà risultati soddisfacenti nei mondi sociali che soddisfano i principi prioritari, il nostro scopo è raggiunto. Inoltre il principio di differenza non specifica un limite preciso che il rapporto fra le quote dei più e dei meno avvantaggiati non dovrebbe superare, e per la verità noi

speriamo di non dover specificare questo limite e anzi preferiamo lasciare che cada dove capita, visto che è l'esito di una giustizia procedurale pura di sfondo. La cosa è perfettamente accettabile, sempre che il rapporto effettivo, quando ci riflettiamo, non ci appaia ingiusto.³⁶

Ovviamente il rapporto fra le quote è una caratteristica osservabile della distribuzione dei beni e può essere accertato indipendentemente dallo schema di cooperazione: basta tabulare a chi va questo e a chi quello. Ora, appare impossibile indicare un limite di questo rapporto che sia plausibile e possa mettere d'accordo i più, e una delle ragioni è che non contano solo le quote osservabili o la loro proporzione, ma si deve anche vedere se chi riceve queste quote ha dato un contributo adeguato al bene di altre persone coltivandone e affinandone le dotazioni iniziali e facendole lavorare in un sistema di cooperazione sociale equo. Non basta elencare a chi va questo e a chi quello per dire se una distribuzione deriva dal sistema di cooperazione più efficiente (o comunque da *un* sistema efficiente) fra quelli che soddisfano il principio di differenza; la cosa migliore è lasciare indeterminati questi limiti e cercare di ignorare gli aspetti osservabili delle distribuzioni o la loro forma generale. In una società bene ordinata dai due principi di giustizia si può sperare che gli aspetti osservabili della distribuzione che ne risulta rientrino in un ambito compatibile con la giustizia.

Il limite (o la forma) più semplice da imporre alle distribuzioni è l'uguaglianza stretta di tutti i beni sociali. È chiaro che il principio di differenza non è egualitario in questo senso, dato che riconosce la necessità di disuguaglianze – che hanno anche, ma non soltanto, un ruolo incentivante – nell'organizzazione sociale ed economica. Tuttavia è egualitario in un senso che dovremo discutere più avanti, nella terza parte: sceglie il punto efficiente più vicino all'uguaglianza sulla curva OP (come risulta chiaro dalla figura 1, nella quale la linea dei 45 gradi rappresenta l'uguaglianza e il segmento da D a B e oltre è l'insieme dei punti efficienti).

19.3. Esaminerò, per finire, un terzo controesempio volto a dimostrare che il principio di differenza va corretto. La discussione sarà abbastanza dettagliata, e metterà in luce diversi punti da

tenere presenti nel sottoporre a verifica il principio.³⁷

Indiani Britannici (1)100100 (2)120110 (3)115140 Nell'esempio, per l'India del 1800 esistono solo tre costituzioni alternative, e le rispettive distribuzioni dei beni primari sono quelle indicate. Fra queste alternative il principio di differenza sceglie (3) perché è quello in cui la situazione del gruppo meno avvantaggiato (che non coincide sempre con gli indiani) è migliore.

L'esempio vuole dimostrare che non è corretto sostenere, come sosterebbe la *Teoria*, che nella costituzione (3) i vantaggi del britannico medio rappresentativo sono conseguiti in un modo che promuove gli interessi dell'indiano medio rappresentativo, e non lo è perché quegli stessi individui che sono i meno avvantaggiati in (3), cioè gli indiani, se la sarebbero passata ancora meglio in (2). Per motivare questa interpretazione viene citato un solo passo (*Teoria*, § 17, p. 99): "B [l'uomo rappresentativo meno favorito] può accettare che A [l'uomo rappresentativo più favorito] stia meglio, poiché A ha ottenuto il suo vantaggio in modo da migliorare le prospettive di B".

È fin troppo chiaro dove sta l'errore di questo preteso controesempio. Il passaggio citato viene abbastanza presto nella *Teoria*: nel § 17, cioè subito dopo il § 16 nel quale, come abbiamo visto, i gruppi pertinenti (rispetto al principio di differenza) sono definiti in base alle loro prospettive sul piano dei beni primari, o – nella forma più semplice del principio – in base a reddito e ricchezza. Nella teoria ideale non sono ammessi designatori rigidi come "indiano" o "britannico";³⁸ e l'idea di uomo rappresentativo (ma "individuo" sarebbe andato molto meglio) non è che una maniera sbrigativa e molto sfruttata di parlare di un gruppo già specificato in un modo o nell'altro. Il passo citato (ma anche altri simili) va letto in riferimento a gruppi specificati per mezzo di reddito e ricchezza; e quello che l'esempio numerico mette effettivamente in evidenza è che il principio di differenza non dice (ma lo sappiamo già; § 18) che quei particolari individui la cui condizione è la peggiore data la struttura di base da esso prescelta non se la passerebbero meglio in nessun'altra struttura realizzabile nella pratica.

19.4. Si può essere tentati di rifiutare semplicemente il controesempio perché viola le restrizioni sui gruppi pertinenti; ma sarebbe una decisione affrettata, perché il brano della *Teoria* citato sopra parla (come molti altri passi) di una sorta di reciprocità fra gruppi “adeguatamente nominati”. Che cosa c’è dietro questo modo di esprimersi? Ignoriamo per il momento la questione del nome e consideriamo quello che si può dire agli indiani in favore di (3): se accettiamo le condizioni dell’esempio non possiamo affermare che non se la passerebbero meglio con nessun assetto alternativo, ma caso mai diremo che nell’intorno di (3) non esiste un assetto alternativo che peggiorando la condizione degli inglesi possa migliorare la loro. Così, la disuguaglianza presente in (3) si giustifica perché in quell’intorno i vantaggi degli occupanti britannici contribuiscono ad avvantaggiare anche gli indiani. La condizione perché gli indiani se la passino bene come di fatto succede (nell’intorno) è che i britannici se la passino meglio.

Questa risposta dipende, come lo stesso principio di differenza, dall’esistenza di un continuo (approssimato) di strutture di base ognuna delle quali sia vicinissima (praticamente parlando) ad alcune altre sotto quegli aspetti per cui tutte quante (in quanto sistemi di cooperazione sociale possibili) variano; se due strutture sono vicine l’una all’altra diciamo che si trovano nello stesso intorno. La domanda più importante non riguarda il confronto fra (3) e (2), ma fra (3) e (1): se gli indiani chiedono perché esistono disuguaglianze la risposta sarà incentrata su (3) in rapporto ad alternative ragionevolmente vicine e disponibili nell’intorno. È in questo intorno che si ammette che sussista la reciprocità. E se gli indiani chiedono come mai selezioniamo l’intorno di (3) e non quello di (2), la risposta è che nel secondo i più svantaggiati starebbero ancora peggio.

19.5. Osserviamo anche che l’esempio ha una caratteristica singolare: i due gruppi si scambiano le parti, in (2) quelli che stanno meglio sono gli indiani, in (3) sono i britannici. È chiaro, tuttavia, che se usiamo – come prescrive il principio di differenza – classi di reddito e ricchezza, la presunta difficoltà non può nascere. Non abbiamo un controesempio, come non l’avevamo prima. Inoltre il

caso prospettato è artificioso, non solo perché trascura il postulato dell'esistenza di un continuo approssimato di strutture di base ma anche perché è difficile vedere come questi casi di scambio delle parti possano rappresentare un'alternativa reale, considerati i principi di giustizia prioritari rispetto a quello di differenza e i dati della sociologia politica di senso comune. In un caso nel gruppo più avvantaggiato predominano gli indiani, nell'altro predominano i britannici: quindi entrambi i gruppi sono in grado di partecipare in modo effettivo alla vita politica ed economica.

Ma in tal caso perché non dovrebbe esservi una costituzione intermedia in cui il principio di differenza sia soddisfatto ed esista un'uguaglianza almeno approssimativa fra indiani e britannici? In cui, cioè, nei due gruppi ci sia la stessa disuguaglianza interna e reddito e ricchezza medi siano gli stessi per entrambi? Poiché i membri dell'uno e dell'altro possono partecipare altrettanto bene all'interazione sociale, come dimostrano i casi di scambio delle posizioni, la disuguaglianza fra l'uno e l'altro in quanto gruppi non si giustifica in alcun modo. Naturalmente, di fatto succederebbe che, una volta soddisfatti i due principi prioritari delle uguali libertà e dell'equa uguaglianza delle opportunità, alcuni indiani finirebbero comunque fra quelli che stanno meglio e alcuni altri fra quelli che stanno peggio, e lo stesso accadrebbe ai britannici. Ma l'esempio è irrealistico, per cui non è necessario applicargli il principio di differenza.

Naturalmente gli indiani potrebbero sempre dire che vogliono solo stare il meglio possibile, e non interessa loro che in (2) i britannici se la passino ancora peggio che loro in (3). Qui la risposta è che il principio di differenza non si preoccupa degli interessi di quelle persone o di quei gruppi, con tanto di nome proprio, che di fatto nell'assetto esistente sono i meno avvantaggiati, ma è un principio di giustizia.³⁹ Nella teoria ideale una disuguaglianza presente nella struttura di base è difendibile solo se quelli cui tocca la condizione peggiore (chiunque siano: indiani, britannici, un altro gruppo qualsiasi, etnico o non etnico) stanno comunque meglio di quelli (chiunque siano) che si trovano nella condizione peggiore in qualsiasi schema (praticabile) alternativo compatibile con tutti i

requisiti dei due principi della giustizia. Così congegnato, il principio di differenza esprime quello che ogni principio di giustizia politica deve esprimere, cioè un interesse per tutti i membri della società, ma la domanda è: come esprimere l'interesse più appropriato per la libertà e l'uguaglianza della cittadinanza democratica?

Ho discusso questa particolare obiezione per far vedere che quando si costruiscono controesempi al principio di differenza bisogna essere molto attenti, e infatti la discussione ci ricorda (a) che il principio va applicato solo quando i principi di giustizia prioritari sono soddisfatti; (b) che presuppone un continuo almeno approssimativo di strutture di base praticabili; (c) che gli esempi numerici arbitrari ci possono facilmente fuorviare, se non facciamo molta attenzione a quello che il senso comune ci dice a proposito dello sfondo istituzionale; (d) che il principio di differenza è un principio di giustizia, non una concessione agli interessi particolari di un gruppo determinato; e per finire, naturalmente, (e) che le posizioni sociali pertinenti devono essere specificate appropriatamente (e non, per esempio, con designatori rigidi). Se applichiamo il principio isolatamente, ignorando tutti questi punti, ne otterremo conseguenze prive di senso.

³⁵ Per esempio le istituzioni di sfondo impediscono ai medici di formare un'associazione con lo scopo di spingere verso l'alto il costo delle cure, e quindi il loro stesso reddito, rendendo più difficile l'accesso alla professione o mettendosi d'accordo per chiedere parcelle più salate. Tuttavia l'esistenza di forti guadagni non basta a provare che c'è una collusione. Il reddito dei cantanti lirici sembra essere determinato, in buona parte, da un'offerta libera e una libera domanda: la domanda è alta, l'offerta è bassa e a breve termine è anche pressoché fissa (ma non determinata per sempre come quella dei dipinti dei maestri del passato). Il numero dei cantanti d'opera è abbastanza basso perché il guadagno non sia mai un problema serio per loro; a parte che lavorano sodo e

diffondono gioia. I dottori invece sono gruppo numeroso, e se nel loro caso – o in casi analoghi – le istituzioni di sfondo non garantissero adeguatamente la concorrenza e le eque opportunità, dovremmo chiederci perché un certo assetto concorrenziale non ha funzionato e cercare di correggerlo, sempre che questo sia compatibile coi principi prioritari. Potremmo addirittura trovarci a dover riesaminare se il principio di differenza sia ben fondato.

³⁶ Naturalmente nella giustizia come equità non abbiamo un altro criterio per stabilire se il rapporto sia ingiusto, perché tutti i nostri principi sono soddisfatti. Può solo accadere che il rapporto effettivo ci dispiaccia e stupisca, che uno stato di equilibrio riflessivo ne venga perturbato, mentre la nostra speranza è che le disparità reali restino entro limiti tali da non perturbarlo. Qui sono in debito con Ronald Dworkin, che mi ha fatto notare la necessità di esplicitare questo punto.

³⁷ L'esempio è preso da Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984, pp. 490-493; tr. italiana, *Ragioni e persone*, il Saggiatore, Milano 1988. Ringrazio Brian Barry per avermi spedito le sue osservazioni (presentate nel 1985 all'assemblea annuale dell'Associazione Americana di Scienza Politica) in proposito; le ho utilizzate a fondo, e se quello che dico ha qualche merito lo si deve a lui. È giusto aggiungere che nel libro di Parfit l'esempio non ha alcuna importanza ed è confinato in una delle numerose appendici, scritta insieme a John Broome; perciò quello che dirò non è in alcun modo una critica del libro, che è molto notevole.

³⁸ Vedi § 17, nota 26.

³⁹ Questo punto è messo in rilievo da Barry nelle osservazioni ricordate alla nota 37.

20. *Aspettative legittime, titolo e merito*

20.1. Ricordiamo (§ 14) che nella giustizia come equità la distribuzione ha luogo in base a rivendicazioni legittime e titoli che sono stati guadagnati; inoltre aspettative e titoli sono specificati dalle regole pubbliche dello schema di cooperazione sociale. Supponiamo per esempio che queste regole comprendano facilitazioni per gli accordi salariali, oppure – come potrebbe accadere in un'economia con partecipazione agli utili [*share economy*] – indennizzi ai lavoratori basati su un indice del rendimento dell'azienda sul mercato:⁴⁰ allora chi conclude simili accordi e li rispetta può legittimamente aspettarsi di ricevere la somma pattuita alla data pattuita – ha titolo a questa somma. Ciò che i singoli fanno dipende da quello a cui hanno titolo in base a regole e accordi; ciò cui hanno titolo dipende da quello che fanno (*Teoria*, § 14, pp. 87, 88).

Vorrei sottolineare ancora una volta che non esiste un criterio per determinare le aspettative legittime o i titoli al di fuori delle regole pubbliche che specificano lo schema di cooperazione; nella giustizia come equità titoli e aspettative legittime sono sempre basati su tali regole. Qui naturalmente stiamo supponendo che queste ultime siano compatibili coi due principi di giustizia; se ammettiamo anche che tali principi siano soddisfatti dalla struttura di base e che tutte le aspettative legittime e tutti i titoli siano onorati, la distribuzione risultante è comunque giusta. Al di fuori delle istituzioni esistenti non c'è un'idea antecedente e indipendente di aspettativa legittima o di titolo, né la struttura di base esiste per realizzare una simile idea. Tutte le nostre rivendicazioni nascono sullo sfondo di un sistema di equa cooperazione sociale e sono basate sulle regole pubbliche di questo sistema e su ciò che individui e associazioni fanno alla luce di tali

regole.

20.2. È facile però fraintendere questa tesi. Nella nostra visione comprensiva c'è un concetto di merito morale indipendente dalle regole delle istituzioni esistenti, e non è corretto dire che la giustizia come equità respinge questo concetto; infatti ammette almeno tre idee che nella vita di tutti i giorni sono considerate, appunto, idee di merito morale.

La prima è l'idea di merito morale in senso stretto, cioè del valore morale che possono avere (dal punto di vista di una dottrina morale comprensiva) sia il carattere complessivo di una persona sia le sue virtù, prese una per una, nonché le sue singole azioni.

La seconda è l'idea di aspettativa legittima (insieme a quella, strettamente associata, di titolo), che è l'altra faccia del principio di equità (*Teoria*, § 48).

La terza è l'idea di meritevolezza, definita da uno schema di regole pubbliche destinate a realizzare certi scopi.

Il concetto di merito morale non viene affatto contestato; il punto è, caso mai, che il fatto del pluralismo ragionevole impedisce di incorporare in una concezione politica della giustizia un'idea di merito morale nel senso di valore morale del carattere e delle azioni. Avendo concezioni del bene contrastanti, i cittadini non possono mettersi d'accordo su una dottrina comprensiva che definisca un'idea di merito morale finalizzata alla politica e, in ogni caso, il concetto di valore morale sarebbe del tutto inutilizzabile per i problemi di giustizia distributiva. Potremmo ben dire che simili giudizi li può pronunciare solo Dio, e nella vita pubblica dobbiamo evitare l'idea di merito morale e trovare un surrogato che appartenga a una concezione politica ragionevole.

20.3. Il surrogato in questione è l'idea di aspettativa legittima, che appartiene a una concezione politica della giustizia ed è costruita proprio per essere applicata in questo ambito. Mentre la concezione politica, nella sua globalità, vale per la famiglia in quanto istituzione appartenente alla struttura di base (§ 50), i singoli principi che contiene non sono direttamente applicabili ai rapporti personali – né all'interno della famiglia né fra singoli individui né all'interno di piccoli gruppi o di associazioni.⁴¹ Per

esempio, la concezione politica della giustizia non impone né ai genitori di trattare i figli secondo il principio di differenza né agli amici di trattarsi così l'uno con l'altro. Ognuno di questi casi richiede, presumibilmente, criteri soltanto suoi, e ogni volta la portata dell'idea di aspettativa legittima va riconsiderata *ex novo*, caso per caso.

Infine, nella *Teoria* (§ 48, p. 264) l'idea di una meritevolezza definita da uno schema di regole pubbliche è illustrata con esempi sportivi; così, certe volte noi diciamo che la squadra che ha perso avrebbe meritato di vincere. Questo non significa negare che vittoria e trofei spettino ad altri; significa però che i perdenti si sono dimostrati più ricchi di quelle qualità e capacità che il gioco dovrebbe incoraggiare e che lo rendono piacevole da guardare e giocare, solo che l'imponderabile o la sfortuna o qualche altra avversità ha negato loro quello che meritavano. Certe volte d'altronde – ed è un caso analogo – dopo una partita particolarmente bella diciamo che entrambe le squadre meritavano di vincere; e anche se un vincitore è meglio di nessun vincitore, è brutto che qualcuno abbia dovuto perdere.

20.4. La giustizia come equità usa solo la seconda e la terza idea di merito. Della seconda ci siamo già occupati discutendo le aspettative e i titoli legittimi; la terza è menzionata esplicitamente in un solo passo della *Teoria* (§ 48, p. 264), ma è sottintesa un po' dappertutto perché vale per le regole pubbliche introdotte allo scopo di raggiungere finalità sociali. Fra queste regole ci sono anche gli schemi di cooperazione compatibili col principio di differenza, che servono a incoraggiare i singoli a coltivare le proprie doti e usarle per il bene comune.

Quindi un individuo che, motivato dalle regole pubbliche di certi assetti sociali, cerchi coscientemente di agire in base a esse può diventare meritevole. Ma ci sono rivali, come nei giochi, e il successo non è garantito nemmeno quando la competizione è leale. Un assetto ben congegnato può sì aiutare a evitare forti discrepanze fra meritevolezza e successo, ma non riuscirà sempre a scongiurarle. Qui il punto decisivo è che esistono molti modi di stabilire il merito sociale, a seconda delle regole pubbliche in vigore

e dei fini e degli obiettivi di cui esse sono al servizio; ma nessuno di essi definisce una vera e propria idea di merito morale.

⁴⁰ Vedi Martin Weitzman, *The Share Economy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1984.

⁴¹ Il che non significa che i principi di giustizia non impongano, in generale, limiti alla forma che questi assetti possono avere (cfr. §§ 4.2 e 50).

21. *Sulle dotazioni naturali come patrimonio comune*

21.1. Nel § 17 della *Teoria* si dice che il nostro posto nella distribuzione delle dotazioni naturali noi non ce lo meritiamo, almeno nel senso del merito morale, e questa affermazione viene presentata come un'ovvietà morale.⁴² Chi mai la negherebbe? Veramente un essere umano può pensare di aver meritato (moralmente) di nascere più dotato di altri? O di nascere uomo anziché donna (o viceversa)? O di nascere in una famiglia più ricca, anziché in una più povera?

La seconda e la terza idea di merito non dipendono invece dal meritare o non meritare moralmente il proprio posto nella distribuzione delle dotazioni naturali. Una struttura di base che soddisfi il principio di differenza non ricompensa il possesso di certe qualità naturali; ricompensa il fatto di avere coltivato e affinato tali qualità e di averle usate anche per il bene di altri, e non solo per il proprio. Quando una persona agisce così è meritevole nel senso che può avere certe aspettative legittime. La nozione di titolo presuppone, come quella di merito morale, uno sforzo deliberato della volontà, ovvero un'azione intenzionale. Sono le azioni intenzionali ad assicurare una base alle aspettative legittime.

21.2. Nella *Teoria* (§ 17, p. 98) si dice che il principio di differenza rappresenta un accordo volto a considerare la distribuzione delle dotazioni naturali un patrimonio comune e a condividere i benefici di tale distribuzione, quale che essa sia, ma non si dice che questa distribuzione è un patrimonio comune, perché dirlo presupporrebbe un principio (normativo) di proprietà che non compare fra le idee fondamentali dalle quali prende l'avvio la nostra esposizione. E sicuramente il principio di differenza non va derivato da un simile principio di proprietà assunto come premessa indipendente.

Il passo della *Teoria* appena ricordato parla di ciò che comporta un accordo fra le parti sul principio di differenza e dice, più esattamente, che se le parti concordano su questo principio è come se concordassero di considerare patrimonio comune la distribuzione delle doti innate. È lo stesso principio di differenza a determinare che cosa significhi qui “considerare”, ed è l’osservazione sulla distribuzione delle dotazioni naturali come patrimonio comune a chiarire tale significato.

21.3. È da notare che quella che viene considerata patrimonio comune è la distribuzione delle dotazioni naturali; non sono queste doti in sé e per sé. Non ragioniamo come se la società possedesse queste doti individuali in forma divisa, singolo per singolo. È vero il contrario, cioè la questione della proprietà delle nostre doti non si pone nemmeno e se si ponesse dovremmo dire che è lo stesso diretto interessato a possederle: l’integrità psicologica e fisica della persona è già garantita dai diritti e dalle libertà di base assicurate dal primo principio di giustizia (§ 13.1).

Quindi quella che va considerata patrimonio comune è la distribuzione delle dotazioni naturali, cioè l’insieme delle differenze fra persone, e queste differenze non consistono solo nelle variazioni dei talenti dello stesso tipo (variazione di forza, immaginazione e così via), ma anche nella varietà dei talenti di tipo diverso. Tale varietà può essere considerata patrimonio comune perché, se adeguatamente organizzata per trarre vantaggio da tutte queste differenze, rende possibili numerose complementarità. Consideriamo l’organizzazione e coordinazione dei talenti nei giochi e nelle esecuzioni musicali: immaginiamo per esempio un gruppo di musicisti ognuno dei quali avrebbe potuto, esercitandosi adeguatamente, suonare altrettanto bene degli altri qualsiasi strumento dell’orchestra, ma per una sorta di accordo tacito abbia deciso di sceglierne uno e perfezionarsi su quello: in questo modo le capacità di ognuno avranno piena realizzazione nell’esecuzione (*Teoria*, § 79, p. 427, nota 4). Ma anche le variazioni dei talenti dello stesso genere (per esempio nella forza, o nella resistenza) rendono possibili complementarità reciprocamente vantaggiose; d’altronde questa è una cosa che gli economisti sanno da tempo e

alla quale hanno dato un nome, principio dei vantaggi comparati.

21.4. Usiamo il termine “patrimonio comune” per esprimere un certo atteggiamento, un certo punto di vista verso il fatto naturale della distribuzione delle dotazioni. Chiediamoci: è possibile che persone libere e uguali non considerino una sfortuna (anche se non un’ingiustizia) che alcuni siano più dotati di altri per natura? Esiste un principio politico, ugualmente accettabile da cittadini liberi e uguali, che possa guidare la società nell’usare la distribuzione delle dotazioni naturali? È possibile che i più e i meno avvantaggiati si trovino uniti nell’accettare un principio comune? Se un simile principio non esistesse, la stessa struttura dei mondi sociali, gli stessi fatti più generali della natura sarebbero, in questa misura, ostili all’idea di uguaglianza democratica.

Per risolvere il problema, nella terza parte cercheremo di dimostrare che la posizione originaria è un punto di vista dal quale i rappresentanti di cittadini liberi e uguali accetterebbero di comune accordo il principio di differenza, e quindi anche di usare la distribuzione delle dotazioni naturali come risorsa comune. Se la dimostrazione riuscirà, il principio di differenza ci darà modo di non considerare più ostili all’uguaglianza democratica né la natura né il mondo sociale, e nel formularlo la giustizia come equità farà il lavoro di una filosofia politica intesa come riconciliazione.

Qui però è essenziale che il principio di differenza comprenda un’idea di reciprocità: i più dotati (più fortunati, ma senza merito morale, nella distribuzione delle dotazioni naturali) sono incoraggiati ad acquisire nuovi benefici (nuovi perché sono già beneficiati dalla fortuna in tale distribuzione) a condizione di coltivare le loro dotazioni naturali e di usarle in modo da fare anche il bene dei meno dotati (ricordiamo che nemmeno la minore fortuna di questi ultimi nella distribuzione è moralmente meritata). L’idea morale di reciprocità sta in mezzo fra l’imparzialità (che è altruistica) da un lato e il mutuo vantaggio dall’altro.⁴³

⁴² L’affermazione non viene fatta dall’interno della giustizia

come equità, che non comprende un'idea di merito morale nel senso qui precisato, né dall'interno di una qualsiasi dottrina filosofica o morale comprensiva. Io suppongo però che tutte queste dottrine, se ragionevoli, l'accetterebbero e aggiungerebbero che il merito morale comporta uno sforzo di volontà coscienzioso, un compiere certe azioni intenzionalmente e volontariamente, e queste cose non hanno a che fare né col nostro posto nella distribuzione delle dotazioni naturali né con la nostra classe sociale di origine.

⁴³ Vedi *Liberalismo politico*, pp. 32-33 .

22. *Brevi considerazioni sulla giustizia distributiva e il merito*

22.1. Ora guarderò indietro, alla discussione svolta finora, e aggiungerò qualche breve osservazione. La giustizia come equità non respinge i concetti di merito morale proposti da dottrine religiose, filosofiche o etiche comprensive o parzialmente comprensive. Il punto è che, dato il fatto del pluralismo ragionevole, essa ritiene che simili dottrine non possano servire da concezioni politiche della giustizia distributiva. Oltre a tutto, in ambito politico sarebbero impraticabili.

Perciò il problema è quello di trovare un sostituto, una concezione che faccia un tipo di lavoro di cui una concezione politica ha bisogno, ma riguardo al quale sarebbe naturale supporre – anche se in modo scorretto – che solo un concetto di merito morale derivante da una visione comprensiva possa farlo. È a questo scopo che la giustizia come equità introduce la nozione di aspettativa legittima e quella, strettamente analoga, di titolo.

22.2. Perché il sostituto risulti soddisfacente non basta che sia praticabile e risponda alle esigenze di una concezione politica della giustizia, ma

(a) bisogna anche che legittimi le disuguaglianze sociali ed economiche necessarie (o comunque molto utili) per fare ben funzionare l'economia industriale di uno stato moderno. Queste disuguaglianze, come è già stato osservato, coprono i costi della formazione e dell'istruzione, fungono da incentivo e via dicendo;

(b) bisogna che esprima un principio di reciprocità, dato che la società è vista come un equo sistema di cooperazione, generazione dopo generazione, fra cittadini liberi e uguali, e che la concezione politica deve valere per la struttura di base che regola la giustizia di sfondo;

(c) bisogna che tratti adeguatamente le disuguaglianze che dal

punto di vista della giustizia politica risultano più gravi, quelle fra i prospetti di vita (nel senso di aspettative ragionevoli lungo tutto l'arco della vita) dei cittadini. Queste disuguaglianze risultano più probabili quando i livelli di reddito sono diversi, perché sul reddito agiscono sia la posizione sociale in cui una persona nasce e passa i primi anni di vita, fino all'età della ragione, sia il suo posto nella distribuzione delle dotazioni naturali. Quelli che ci interessano sono gli effetti a lungo termine di questi fattori contingenti, insieme alle conseguenze che il caso e la fortuna possono avere nel corso della vita.

Oltre a questi requisiti ce ne sono altri due che meritano di essere ricordati:

(d) i principi che specificano l'equa distribuzione devono essere formulati, per quanto è possibile, in un modo che permetta di controllare pubblicamente se sono soddisfatti.⁴⁴

(e) dobbiamo andare in cerca di principi ragionevolmente semplici e tali che i cittadini ne comprendano, verosimilmente, le basi alla luce delle idee presenti nella cultura politica pubblica.

22.3 Il problema quindi è se il principio di differenza (lavorando in tandem con quelli, prioritari, delle libertà di base e delle eque opportunità, e visto alla luce delle idee di titolo e aspettativa legittima) soddisfi questi requisiti almeno quanto altri possibili principi politici, se non meglio. Secondo la giustizia come equità può farlo, e merita di essere preso in esame una volta compreso che i precetti di giustizia del senso comune e le disuguaglianze distributive della società moderna non hanno la funzione di ricompensare un merito morale distinto dalla meritevolezza. La loro funzione, caso mai, consiste nell'attrarre uomini e donne verso quelle posizioni in cui dal punto di vista sociale c'è più bisogno di loro, nel coprire i costi dell'acquisizione di qualifiche e affinamento di talenti, nell'incoraggiare i cittadini ad assumersi responsabilità precise – e tutto questo, sempre compatibilmente con la libera scelta dell'occupazione e l'equa uguaglianza delle opportunità (*Teoria*, § 47). Naturalmente stiamo solo cominciando a esplorare il problema (ma aggiungeremo qualcosa più avanti), e non possiamo dare una risposta definitiva.

Nel valutare il principio di differenza dobbiamo ricordare una cosa che abbiamo già detto: per la giustizia come equità, la tesi che noi non meritiamo moralmente né la nostra posizione sociale iniziale né quella che abbiamo nella distribuzione delle dotazioni naturali è un'ovvietà; tuttavia noi non diciamo che nella maturità non meritiamo mai, propriamente, la posizione sociale o la carica che occupiamo, né le qualifiche acquisite e i talenti affinati una volta raggiunta l'età della ragione. In una società bene ordinata di solito queste cose *sono* meritate, se per merito s'intende un titolo acquisito in condizioni eque. Secondo la giustizia come equità l'idea di merito come titolo è pienamente adeguata per una concezione politica della giustizia; ma si tratta di un'idea morale (sia pure diversa da quella di merito morale definita da una dottrina comprensiva) perché la concezione politica della giustizia cui appartiene è a sua volta una concezione morale.

Sostanzialmente il problema è se ci sia indispensabile, o anche se dovremmo desiderare, qualcosa di più di una concezione politica. Non ci basta una cooperazione a condizioni eque che tutti, in quanto liberi e uguali, possiamo pubblicamente accettare l'uno davanti all'altro? Una simile cooperazione sarebbe o non sarebbe ragionevolmente vicina all'*optimum* politico praticabile? Sicuramente qualcuno insisterà che ci sono cose che meritiamo moralmente, ma in un senso di cui una concezione politica non rende conto; qualcuno che lo può affermare dall'interno di questa o quella dottrina comprensiva, e può anche avere ragione ad affermarlo se la dottrina è ben fondata. La giustizia come equità non nega una simile tesi (e perché dovrebbe?), ma dice solo che dottrine contrastanti l'una con l'altra, poiché affermano che noi meritiamo moralmente cose diverse, in modi diversi e per ragioni diverse, non possono essere tutte corrette – e comunque nessuna è politicamente utilizzabile. Per trovare una base pubblica della giustificazione dobbiamo andare in cerca di una concezione politica della giustizia – e che sia praticabile.

22.4. Ricordiamo che nel § 12.1 siamo partiti dalla domanda “Quali sono i principi più adatti a specificare gli equi termini di una cooperazione sociale fra cittadini considerati liberi e uguali?” A noi

interessano principi che prendano sul serio l'idea di libertà e uguaglianza fra cittadini, e siano quindi atti a dare alle istituzioni politiche e sociali una forma che le renda capaci di realizzare questa idea nei fatti. Qui però nasce – ed è ovvio – il problema se non possa esserci più di un principio che prende tale idea sul serio. Quali potrebbero essere le alternative? E come facciamo a sceglierne una? La risposta della giustizia come equità è che i più appropriati fra i principi che prendono sul serio l'idea di libertà e uguaglianza sono quelli che sarebbero scelti dagli stessi cittadini, purché equamente rappresentati come liberi e uguali. Seguendo questo suggerimento si arriva alla posizione originaria come artificio espositivo (§ 6); l'argomento che parte da quest'ultima è presentato nella terza parte.

Quando ci poniamo queste domande è presente in noi una preoccupazione di fondo: potremmo non conoscere nessuno dei principi che prendono sul serio l'idea di libertà e uguaglianza dei cittadini; oppure ne conosciamo diversi, ma contrastanti, che propongono requisiti lontanissimi fra di loro e sui quali disputiamo interminabilmente, facendoci influenzare da quelli a noi più favorevoli; e può anche accadere che conosciamo un'intera famiglia (anzi *almeno* una) di principi che prendono l'idea sul serio ma non siamo disposti, per una qualsiasi ragione, a seguirli nella pratica. Se si verificasse uno qualunque di questi casi, ci sarebbe da chiedersi se, quando parliamo di libertà e uguaglianza dei cittadini, siamo seri. Sono solo chiacchiere? Oppure questi discorsi hanno anche uno scopo non ideologico (nel senso di Marx)? È chiaro che l'integrità del pensiero democratico costituzionale dipende da come si risponde a queste domande.

⁴⁴ Quest'aspetto è stato messo in rilievo, in rapporto ai beni primari, nel § 17.

Parte terza

L'argomento della posizione originaria

23. *La posizione originaria: lo scenario*

23.1. La terza parte tratta, nell'ordine, due temi principali: lo scenario della posizione originaria (§§ 23-26) e l'argomento a favore dei due principi di giustizia a partire dalla posizione originaria. Quest'ultimo è diviso a sua volta in due confronti fondamentali: il primo va dal § 27 al § 33, il secondo dal § 34 al § 40. Dato che abbiamo già discusso la posizione originaria come artificio espositivo, qui metterò a fuoco alcuni dettagli dello scenario.¹

Bisogna sempre ricordare che in quanto artificio espositivo la posizione originaria è un modello di due cose (§ 6.4):

in primo luogo è un modello di quelle che (qui e adesso) consideriamo condizioni eque nelle quali i rappresentanti di cittadini, visti esclusivamente come persone libere e uguali, devono concordare gli equi termini (espressi dai principi di giustizia) della cooperazione sociale che devono regolare la struttura di base;

in secondo luogo è un modello di quelle che (qui e adesso) consideriamo restrizioni accettabili alle ragioni sulla cui base le parti (in quanto rappresentanti dei cittadini), trovandosi nelle suddette condizioni eque, possono appropriatamente proporre certi principi di giustizia e respingerne altri.

Ricordiamo inoltre che la posizione originaria serve anche ad altre cose. Rende possibile, come abbiamo già detto (§ 12.1), un controllo delle nostre assunzioni: possiamo cioè vedere che cos'è che abbiamo postulato considerando il modo in cui sono state descritte le parti contraenti e la loro situazione. Inoltre la posizione originaria mette in evidenza la portata complessiva di tali assunzioni combinandole in un'idea unica, in una visione sintetica che ci permette di distinguerne più facilmente le implicazioni.

23.2. Passo ora ad alcune questioni di dettaglio. Innanzitutto è

da notare la somiglianza fra l'argomento della posizione originaria e certi ragionamenti economici o sociologici. La teoria elementare del consumatore, o della famiglia, contiene molti esempi di questo tipo: casi di persone (o agenti) razionali che prendono decisioni, o concludono accordi, avendo certi vincoli da rispettare. Date le conoscenze, le credenze, i desideri e gli interessi di queste persone, nonché le alternative che hanno davanti a sé e le probabili conseguenze che si aspettano da ciascuna, possiamo ricostruire le decisioni che prenderanno, o gli accordi che concluderanno, sempre che non facciano errori di ragionamento, o più in generale cose insensate; e se riusciamo a costruire un modello matematico dei principali fattori in gioco possiamo anche dimostrare che, *caeteris paribus*, faranno determinate cose.

Ci sono però, nonostante le somiglianze, anche differenze fondamentali fra certi ben noti argomenti di teoria economica e sociale e l'argomento della posizione originaria. Una è che noi non ci proponiamo di descrivere e spiegare come si comportano di fatto gli esseri umani in determinate situazioni, o come di fatto funzionano le istituzioni; ci proponiamo di individuare una base pubblica di una concezione politica, e questo è un lavoro da filosofia politica, non da teoria sociale. Quando descriviamo le parti non descriviamo persone come quelle che troviamo intorno a noi, ma rappresentanti razionali ideali di cittadini liberi e uguali; senza contare che imponiamo loro certe condizioni ragionevoli che riguardano la simmetria delle loro posizioni reciproche e i limiti delle loro conoscenze (il velo d'ignoranza).

23.3. Qui distinguiamo ancora una volta (come nel § 2.2) il razionale dal ragionevole; la distinzione è parallela a quella kantiana fra imperativo ipotetico e imperativo categorico. La procedura kantiana dell'imperativo categorico assoggetta la massima razionale e sincera dell'agente (formulata alla luce della sua ragione pratica empirica) a vincoli ragionevoli che sono sua parte integrante, cioè vincola la condotta dell'agente mediante i requisiti della ragione pura pratica. Analogamente, le condizioni ragionevoli che sono loro imposte nella posizione originaria vincolano le parti (che cercano di promuovere il bene di coloro che

rappresentano) e i loro possibili accordi razionali su principi di giustizia. In entrambi i casi il ragionevole ha la priorità sul razionale, che gli è assolutamente subordinato. Tale priorità ne esprime un'altra, quella del giusto; e per questo aspetto la giustizia come equità è affine alla prospettiva di Kant.²

I termini “ragionevole” e “razionale” non saranno definiti esplicitamente. Il loro significato emergerà dal modo di usarli, e in particolare dall'attenzione al contrasto fra l'uno e l'altro. Può essere utile, tuttavia, questa osservazione: qui il ragionevole è considerato un'idea morale intuitiva di base che può essere applicata alle persone, alle loro azioni e decisioni, a principi e criteri, a dottrine comprensive e a molte altre cose. Inizialmente, quello che ci interessa è trovare principi di giustizia ragionevoli per la struttura di base; principi, cioè, che per cittadini liberi e uguali sarebbe ragionevole accettare come specificazioni degli equi termini della loro cooperazione sociale. La giustizia come equità congettura che quei principi che appariranno ragionevoli per questo scopo siano, a conti fatti, gli stessi che rappresentanti, razionali e soggetti a vincoli ragionevoli, dei cittadini adotterebbero per regolare le loro istituzioni di base. Ma quali vincoli sono ragionevoli? Secondo noi, quelli che nascono dal porre i rappresentanti dei cittadini in una posizione simmetrica per il fatto di rappresentarli solo in quanto liberi e uguali e non in quanto appartenenti a questa o quella classe sociale o dotati di questa o quella dotazione naturale o seguaci di questa o quella concezione (comprensiva) del bene. Questa congettura può avere una certa plausibilità iniziale, ma solo un'elaborazione dettagliata può mostrarci fin dove è ben fondata.

23.4. Vorremmo che l'argomento della posizione originaria fosse, nella misura del possibile, deduttivo nonostante il nostro ragionamento effettivo non arrivi a esserlo fino in fondo.³ Ci poniamo questo obiettivo perché non vogliamo che l'accettazione dei due principi dipenda da ipotesi psicologiche o condizioni sociali non comprese fin dall'inizio nella descrizione della posizione originaria. Consideriamo la seguente proposizione di scienza economica: l'agente che rappresenta un'unità familiare compra il paniere di merci indicato dal punto (unico) dello spazio delle merci

in cui la linea delle disponibilità finanziarie è tangente alla (più alta) curva d'indifferenza che la tocca. Si tratta di una proposizione che si ricava deduttivamente dalle premesse della teoria della domanda, nelle quali sono già compresi tutti gli elementi psicologici necessari. Ora, idealmente noi vogliamo che questo valga anche per l'argomento della posizione originaria, e perciò inseriamo gli elementi psicologici necessari nella nostra caratterizzazione delle parti come rappresentanti razionali motivati a garantire il bene – nel senso del termine specificato dalla nostra trattazione dei beni primari (§ 25.4) – di coloro che rappresentano. Come tali, le parti sono persone fittizie che esistono soltanto nel nostro artificio espositivo, personaggi che hanno un ruolo da recitare nella rappresentazione del nostro esperimento mentale.

Per quanto riguarda le scelte a loro disposizione, non cercheremo di dire quali siano i principi che escogiterebbero come possibili alternative; farlo sarebbe molto complicato, e ci farebbe perdere di vista i nostri scopi pratici. Ci limitiamo a immaginare che abbiano in mano una lista, o diciamo pure un *menu*, di principi; in questa lista sono comprese le più importanti concezioni della giustizia politica presenti nella tradizione della filosofia politica insieme a diverse altre opzioni che desideriamo esaminare. Le parti devono mettersi d'accordo su una delle alternative di questo *menu*.

Dunque i principi di giustizia concordati non sono dedotti dalle condizioni della posizione originaria, ma scelti da una lista già data. La posizione originaria è uno strumento selettivo che opera su qualcosa che conosciamo già – una famiglia di concezioni della giustizia presenti nella tradizione della nostra filosofia politica o costruite a partire da essa; e se qualcuno obietta che certi principi di giustizia – per esempio quelli libertari⁴ – non compaiono nell'elenco, bisogna aggiungerli. A quel punto, la giustizia come equità argomenterà che verrebbero comunque concordati i due principi di giustizia; e se l'argomento funziona i libertari non potranno obiettare contro la stessa idea della posizione originaria come artificio espositivo ma dovranno dire, per esempio, che essa non rende conto di considerazioni che per loro sono essenziali, o ne rende conto in modo sbagliato. E la discussione riprenderà di lì.

Naturalmente ragionando su una lista data non si può stabilire quale sia la concezione della giustizia più appropriata – o, diciamo pure, la concezione migliore – fra tutte le alternative possibili. Tuttavia questo procedimento può bastare per il nostro obiettivo primo e minimale, quello di trovare una concezione della giustizia politica in grado di specificare una base morale adeguata per le istituzioni democratiche e di reggere il confronto con le alternative conosciute.

¹ Vedi *Teoria*, §§ 20-25.

² Qui vorrei correggere un'affermazione della *Teoria*, § 3, p. 31, e § 9, p. 87, dove si dice che la teoria della giustizia è parte di quella della scelta razionale. In base a quanto è stato appena detto questo è un puro e semplice errore, e implicherebbe che la giustizia come equità sia hobbesiana (per lo meno nel senso in cui è spesso interpretato Hobbes) anziché kantiana. Avrei dovuto dire, caso mai, che la descrizione delle parti e dei loro ragionamenti usa la teoria della scelta (della decisione) razionale, ma questa teoria è parte, a sua volta, di una concezione politica della giustizia che cerca di formulare principi di giustizia ragionevoli. Non ho mai pensato di derivare tali principi da un concetto di razionalità inteso come concetto normativo unico.

³ Vedi *Teoria*, § 20, pp. 112 sgg.

⁴ Vedi la formulazione di Nozick in *Anarchia, stato e utopia*, p. 155.

24. *Le circostanze di giustizia*

24.1. Deve essere chiaro che le circostanze di giustizia rispecchiano le condizioni storiche nelle quali vivono le società democratiche moderne e comprendono quelle che possiamo chiamare circostanze oggettive: la scarsità moderata e la necessità della cooperazione sociale perché tutti abbiano un livello di vita decente. Sono particolarmente importanti anche le circostanze connesse al fatto che in una società democratica moderna i cittadini sostengono dottrine comprensive diverse e anzi incommensurabili e inconciliabili, benché ragionevoli, alla cui luce intendono le proprie concezioni del bene (fatto del pluralismo ragionevole, § 11). Non esiste un modo politicamente praticabile di eliminare questa diversità, a parte l'uso oppressivo del potere statale per affermare una particolare dottrina comprensiva e far tacere il dissenso (fatto dell'oppressione, § 11). La cosa risulta evidente non solo dalla storia degli stati democratici ma anche dall'evoluzione del pensiero e della cultura nel contesto di istituzioni libere. Noi consideriamo questo pluralismo un aspetto permanente delle società democratiche e riteniamo che definisca quelle che possiamo chiamare circostanze di giustizia soggettive.

La filosofia politica ha, fra le altre, la funzione di aiutarci a raggiungere l'accordo intorno a una concezione politica della giustizia; ma non è in grado di mostrare (o almeno non in modo tanto chiaro da conquistarsi un assenso politico libero e universale) la superiorità di una qualsiasi particolare dottrina comprensiva e della sua concezione del bene. Non ne segue però (né la giustizia come equità, in quanto concezione politica, lo dice o lo può dire) che non esista una dottrina comprensiva vera o una concezione del bene migliore delle altre; la giustizia come equità dice solo che non

possiamo aspettarci un accordo politico praticabile su quali siano l'una e l'altra. Poiché consideriamo il pluralismo ragionevole una condizione permanente di una società democratica, noi cerchiamo una concezione della giustizia politica che lo assuma come dato acquisito. Solo così possiamo soddisfare il principio liberale di legittimità (§ 12.3): là dove sono in gioco i valori costituzionali essenziali il potere politico, essendo un potere di cittadini liberi e uguali, va esercitato in modi che tutti i cittadini, in quanto ragionevoli e razionali, possano approvare alla luce della loro comune ragione umana. L'unità sociale è basata sul fatto che i cittadini accettino una concezione politica della giustizia, e usa idee del bene con essa compatibili; non è basata su una concezione completa del bene radicata in una dottrina comprensiva.

24.2. Le parti, in quanto rappresentanti di cittadini liberi e uguali, agiscono da fiduciari o tutori, per cui quando concordano sui principi di giustizia devono garantire gli interessi fondamentali di coloro che rappresentano. Ciò non significa che siano mosse da interesse individuale e tanto meno da egoismo, nel senso che si dà normalmente a queste parole; né significa che abbiano tali motivazioni i cittadini di cui le parti sono responsabili. È vero che una parte non si occupa direttamente degli interessi delle persone rappresentate da un'altra; ma che gli esseri umani siano o non siano individualisti o egoisti dipende dai loro scopi ultimi, dal fatto che fra tali scopi ultimi ci sia o non ci sia l'interesse per la propria persona, per la propria ricchezza e posizione, per il proprio potere e prestigio. In quanto agiscono da fiduciari responsabili che devono garantire l'interesse fondamentale dei loro rappresentati per la propria libertà e uguaglianza – in condizioni adatte allo sviluppo e all'esercizio dei poteri morali e al perseguimento efficace della propria concezione del bene su un piano di equità con gli altri – le parti non considerano tali rappresentati né egoisti né individualisti. Certo noi ci aspettiamo, e anzi vogliamo, che gli esseri umani abbiano a cuore le proprie libertà e la possibilità concreta di raggiungere il proprio bene, e pensiamo che se così non fosse non avrebbero né rispetto di sé né forza di carattere.

Il fatto che una parte non si preoccupi direttamente degli

interessi di coloro che sono rappresentati da un'altra rispecchia un aspetto essenziale dell'atteggiamento – del tutto appropriato – dei cittadini di fronte alle questioni di giustizia politica che investono la struttura di base. Le circostanze di giustizia soggettive sono caratterizzate da profondi conflitti religiosi e morali, e sicuramente coloro che sono coinvolti in tali conflitti non sono mossi, in genere, dall'interesse individuale, ma ritengono di difendere diritti e libertà di base che garantiscono i loro interessi legittimi e fondamentali. Oltre a tutto questi conflitti possono essere intrattabili e produrre divisioni profonde, spesso più di quelli sociali ed economici.

Analogamente, se non si vede quanto sia profondo il conflitto fra le dottrine comprensive in campo politico, l'idea che si debba arrivare a una concezione politica ragionevole della giustizia corredata da un'idea di ragione pubblica (§ 26) ha meno probabilità di riuscire convincente. Ma qui stiamo correndo troppo.

25. *Vincoli formali e velo d'ignoranza*

25.1. Ricordiamo ancora una volta (§ 6) che la posizione originaria è un artificio espositivo, un modello – in primo luogo di quelle che (qui e ora) consideriamo condizioni eque (rispecchiate dalla posizione simmetrica delle parti) alle quali concordare i termini della cooperazione sociale, e in secondo luogo di quelle che (qui e ora) consideriamo restrizioni ragionevoli agli argomenti che si possono usare per sostenere principi di giustizia destinati a regolare la struttura di base. Inoltre, in quanto chiede alle parti di valutare i principi di giustizia da un punto di vista sufficientemente generale, essa è anche modello di una serie di vincoli formali al concetto di giusto. Per le parti può essere razionale finché si vuole favorire principi congegnati in modo da promuovere, avendone l'occasione, gli interessi determinati e noti dei loro rappresentanti, ma i vincoli del giusto, uniti ai limiti dell'informazione (di cui è modello il velo d'ignoranza), rendono la cosa impossibile.⁵

In filosofia morale è pressoché scontato esigere che i principi primi siano generali e universali. Un principio è generale quando è possibile formularlo senza usare nomi propri o descrizioni definite indicizzate; è universale quando può essere applicato senza generare contraddizioni o discrepanze autodistruttive a tutti gli agenti morali – nel nostro caso, a tutti i cittadini della società considerata. La giustizia come equità esige inoltre – e questo è molto meno frequente – che i principi primi di giustizia politica siano pubblici. Noi applichiamo questa condizione alle concezioni politiche, non a quelle morali in generale; se valga o meno anche per queste ultime è una questione a parte. Nel caso delle concezioni politiche, per la struttura di base la condizione di pubblicità appare adeguata; il suo significato è che, quando valutano principi, le parti

in posizione originaria devono tener conto delle conseguenze sociali e psicologiche del fatto che non solo questi principi sono reciprocamente riconosciuti dai cittadini e regolano effettivamente la struttura di base, ma i cittadini stessi prendono pubblicamente atto della cosa. Queste conseguenze, come vedremo più avanti; sono importanti nell'argomento della posizione originaria.

25.2. L'argomento della posizione originaria potrebbe anche essere presentato in modo formale, ma io preferisco usare la sua idea centrale per dare una descrizione efficace e naturale del tipo di ragionamento in cui le parti potrebbero impegnarsi. Molte domande sulla posizione originaria trovano da sé una risposta se ci ricordiamo di questo punto e vediamo la posizione stessa come un artificio espositivo che ci mostra quali vincoli sia ragionevole imporre alle ragioni cui possono appellarsi le parti in quanto rappresentanti razionali. La posizione originaria è un'assemblea generale che a un certo momento mette insieme tutti quelli che sono in vita in una data epoca? No. È una riunione di tutte le persone reali o possibili? No, chiaramente. Possiamo, per così dire, farne parte? Sì. E quando? In qualsiasi momento. E come? Ragionando secondo i vincoli del modello, adducendo solo ragioni ammesse da tali vincoli.

È essenziale che le parti, in quanto rappresentanti razionali, giungano allo stesso giudizio sui principi da adottare; si deve ammettere, cioè, la possibilità di un accordo unanime. Il velo d'ignoranza ottiene questo risultato limitando le conoscenze delle parti allo stesso insieme di fatti generali – quelli attualmente accettati dalla teoria sociale (§ 26) – e alle stesse informazioni generali sulle condizioni della società – cioè che sono date le circostanze di giustizia, oggettive e soggettive, e sussistono condizioni ragionevolmente favorevoli che rendono possibile una democrazia costituzionale.

Insieme ad altre condizioni imposte alla posizione originaria, il velo d'ignoranza elimina le differenze di forza contrattuale, cosicché per questo aspetto (come per altri) c'è simmetria fra le parti. I cittadini sono rappresentati soltanto come persone libere e uguali che hanno nella misura minima sufficiente i due poteri

morali e altre capacità che permettono loro di essere membri normalmente cooperanti della società per tutta la vita. In quanto introduce una simmetria fra le parti, la posizione originaria rispetta il precetto fondamentale dell'uguaglianza formale, o principio di equità di Sidgwick: coloro che sono simili sotto tutti gli aspetti pertinenti devono essere trattati in modo simile. In quanto questo precetto è soddisfatto, la posizione originaria è equa.

25.3. Noi supponiamo che le parti siano razionali, dove la razionalità (distinta dalla ragionevolezza) è intesa nel modo che l'economia ci ha reso familiare. Quindi sono razionali nel senso che sono capaci di dare un ordine di preferenza coerente ai loro fini ultimi, e prendono le proprie decisioni facendosi guidare da principi come “adotta i mezzi più efficienti per raggiungere i tuoi fini”, “scegli l'alternativa che ha più probabilità di promuovere i tuoi fini”, “fai un piano d'azione tale che, *caeteris paribus*, si possa raggiungere un maggior numero di quei fini, e non uno minore”.

È da notare che in questa idea di razionalità c'è una modificazione importante che riguarda certe disposizioni psicologiche particolari⁶ come la propensione all'invidia e alla malevolenza, un'avversione al rischio e all'incertezza particolarmente elevata e una forte volontà di dominare gli altri ed esercitare il potere su di loro: le parti, cioè, non sono mosse da simili desideri e inclinazioni (mentre i membri della società lo sono). Ricordiamo che spetta a noi, a me e a te, che stiamo costruendo la giustizia come equità, descrivere le parti (cioè i personaggi fittizi del nostro artificio espositivo) nel modo più adatto ai fini che ci proponiamo nell'elaborare una concezione politica della giustizia. Poiché l'invidia, per esempio, è universalmente considerata una cosa da evitare e temere, almeno quando è intensa, è desiderabile che la scelta dei principi, se possibile, non ne risenta;⁷ perciò postuliamo che le parti, quando cercano di garantire il bene dei loro rappresentati, non siano influenzate da questo tratto del carattere.

25.4. Poiché il velo d'ignoranza impedisce loro di conoscere le dottrine e le concezioni del bene (comprehensive) delle persone che rappresentano, le parti devono avere qualche altro motivo per

decidere quali principi scegliere nella posizione originaria. Qui incontriamo un problema serio: se non riusciamo a organizzare tale posizione in modo che le parti possano concordare principi di giustizia partendo da motivazioni adeguate, la giustizia come equità è irrealizzabile.

Una delle ragioni per cui abbiamo introdotto l'idea dei beni primari ed elencato una serie di cose che possono essere considerate tali (§ 17.2) è proprio la necessità di risolvere questo problema. Abbiamo visto che per individuare questi beni dobbiamo chiederci quali condizioni sociali e mezzi per qualsiasi scopo siano necessari, in generale, per permettere a cittadini considerati liberi e uguali di sviluppare adeguatamente ed esercitare pienamente i loro due poteri morali e di perseguire le loro particolari concezioni del bene; e abbiamo anche detto che i beni primari sono cose di cui una persona ha bisogno in quanto cittadino e non in quanto semplice essere umano, considerato a prescindere da ogni concezione normativa. Qui è la concezione politica che ci aiuta a specificare questi bisogni e requisiti; non è una dottrina morale comprensiva.

25.5. Per finire, una precisazione essenziale sull'argomento della posizione originaria: noi lo dividiamo in due stadi.⁸ Abbiamo già detto che le parti non soffrono di distorsioni psicologiche; ora, nel primo stadio dell'argomento supponiamo che ne ritengano immuni anche le persone che rappresentano. I loro ragionamenti mirano a selezionare i principi di giustizia che meglio garantiscono il bene e gli interessi fondamentali di queste persone e ignorano qualsiasi inclinazione che possa nascere dall'invidia, da una particolare avversione all'incertezza e simili (l'avversione all'incertezza è esaminata nel § 31).

Nel secondo stadio dell'argomento, che affrontiamo nella quinta parte di questo libro, le parti prendono in esame la psicologia dei cittadini della società bene ordinata della giustizia come equità – la psicologia, cioè, di persone che sono cresciute e vivono in una società nella quale i due principi di giustizia (selezionati dalle parti stesse) regolano efficacemente la struttura di base e questo fatto è pubblicamente riconosciuto. Il problema

diventa, a questo punto, se una struttura di base così regolata generi di fatto nei cittadini un alto grado di invidia e malevolenza scusabili,⁹ di volontà di dominio e simili. Se lo genera, probabilmente il senso di giustizia dei cittadini o sarà debole, o verrà troppo spesso travolto da atteggiamenti la cui radice sta in queste distorsioni psicologiche. Istituzioni giuste vengono frequentemente violate, i principi di giustizia che sono stati prescelti non generano sostenitori. Perciò le parti dovranno riesaminare i principi concordati e chiedersi se a conti fatti non sarebbe meglio adottarne altri; e se i principi scelti in precedenza risultano (sufficientemente) stabili, l'argomento è completo.¹⁰

⁵ La *Teoria* non usa l'espressione "artificio espositivo", ma dice in più di un luogo le stesse cose dette in questo capoverso. Vedi *Teoria*, § 4, pp. 32-33; § 20, p. 113; § 24, pp. 125-26; § 78, p. 421; § 87, p. 474.

⁶ Vedi *Teoria*, § 25, pp. 130 sgg.

⁷ [Vedi *Teoria*, § 80, p. 432].

⁸ *Teoria*, § 25, p. 131; § 76, p. 406; § 80, p. 432.

⁹ Vedi *Teoria*, § 81.

¹⁰ Qui è da notare che per una concezione ragionevole della giustizia politica vale la condizione della (sufficiente) stabilità; una concezione ragionevole deve cioè essere in grado di generare un senso di giustizia abbastanza forte da consolidarla. Tale idea di stabilità verrà ripresa nella quinta parte; per intanto non dobbiamo confondere una stabilità così intesa con quella di un *modus vivendi* o con l'equilibrio fra forze politiche.

26. *L'idea di ragione pubblica*

26.1. Nel presentare l'argomento a favore dei due principi di giustizia dobbiamo fare riferimento alle conoscenze generali delle parti in materia di teoria sociale e psicologia umana. Ma come specificare questa conoscenza? Dobbiamo essere noi a definirla, e lo dobbiamo fare proprio mentre costruiamo la giustizia come equità; tocca a noi dire che cosa devono sapere le parti, dati i fini che ci proponiamo nell'elaborare una concezione politica della giustizia che speriamo diventi il centro focale di un consenso per intersezione ragionevole, e quindi una base pubblica della giustificazione.

Per essere effettivo e fare da sostegno a una base pubblica della giustificazione, un accordo sui principi di giustizia deve essere accompagnato da un secondo accordo, questa volta sulle linee orientative dell'indagine pubblica e sulle informazioni e conoscenze da considerare pertinenti quando si discute di questioni politiche, almeno quando queste investono elementi costituzionali essenziali e questioni di giustizia di base (§ 13.6). Dunque l'accordo originario avrà due parti:

(1) innanzitutto un accordo sui principi della giustizia politica per la struttura di base (per esempio, quelli della giustizia come equità),

(2) e in secondo luogo un accordo sui principi del ragionamento e le regole di valutazione dei dati empirici alla cui luce i cittadini devono decidere se siano da applicare i principi di giustizia, quando e fino a che punto questi principi siano soddisfatti e quali siano le leggi e le scelte politiche che meglio li realizzano nelle condizioni sociali date.

26.2. Di fronte al fatto del pluralismo ragionevole, e dando per scontato che per quanto riguarda gli elementi costituzionali

essenziali le istituzioni di base e le politiche pubbliche debbano essere giustificabili agli occhi di tutti i cittadini (come richiede il principio liberale di legittimità), noi concediamo alle parti le credenze generali e le forme di ragionamento del senso comune nonché i metodi e le conclusioni della scienza, quando non sono controversi. Grazie al principio di legittimità, questo è il modo più appropriato, e forse l'unico, di specificare il secondo accordo; perciò noi diciamo che le parti hanno quel tipo di conoscenza generale e usano quei modi di ragionare. Di conseguenza, le dottrine religiose e filosofiche comprensive (quelle che vogliono essere, per così dire, tutta la verità) non possono diventare ragione pubblica, e lo stesso vale per certe complesse teorie economiche – per esempio sull'equilibrio generale – quando sono oggetto di disputa. Se dobbiamo parlare di ragione pubblica, le conoscenze e i modi di ragionare – le verità evidenti oggi note a tutti i cittadini e alla portata di ciascuno – su cui si basano le parti per scegliere i principi di giustizia devono essere accessibili alla comune razionalità dei cittadini;¹¹ e se così non è, la concezione politica non ci assicura una base della legittimità politica.

Ciò non significa tuttavia che nella ragione pubblica non si possano introdurre o discutere dottrine comprensive ragionevoli.¹² Questa è una cosa che ognuno è libero di fare, e che presenta un vantaggio: i cittadini si spiegano reciprocamente, per così dire, da dove vengono e con quali motivazioni appoggiano la concezione politica pubblica della giustizia. La cosa può avere conseguenze desiderabili e irrobustire le forze che favoriscono la stabilità; inoltre è meno restrittiva e permette ai cittadini di comprendere più a fondo i loro diversi punti di vista. Tuttavia, anche se possiamo introdurre le nostre dottrine comprensive è dovere civico difendere, a tempo e luogo, in termini di ragione pubblica le leggi e le scelte politiche cui siamo favorevoli, o i valori politici definiti dalla concezione politica della giustizia (o da una di queste concezioni, presa da una famiglia adeguata).

Uno dei motivi per introdurre l'idea di ragione pubblica è che il potere politico, pur essendo sempre coercitivo (dato che si regge sul monopolio statale della forza legale), in un regime democratico

è anche il potere del pubblico, cioè il potere di cittadini liberi e uguali come corpo associato. Ma se ogni cittadino ha un'uguale quota di potere politico questo, nella misura del possibile, dovrebbe essere esercitato – almeno quando sono in gioco elementi costituzionali essenziali o questioni di giustizia di base – in modi che tutti i cittadini possano accettare pubblicamente alla luce della loro stessa ragione. È questo il principio di legittimità politica che la giustizia come equità deve soddisfare.

Dunque i cittadini devono essere in grado di proporre l'uno all'altro ragioni pubblicamente accettabili delle proprie convinzioni politiche là dove sono in gioco questioni politiche fondamentali, e ciò significa che le nostre ragioni devono rientrare fra i valori espressi da una concezione politica della giustizia. Se fra persone libere e uguali ha da esserci cooperazione politica nel reciproco rispetto, quando sono in gioco tali questioni fondamentali dobbiamo giustificare alla luce della ragione pubblica l'uso che facciamo (come corpo associato) del nostro potere politico coercitivo.

Qui l'idea di ragione pubblica c'interessa solo rispetto agli elementi costituzionali essenziali e alle questioni di giustizia di base. La maggior parte delle questioni legislative – per esempio la legislazione fiscale, quella che regola la proprietà, quella che protegge l'ambiente e controlla l'inquinamento, o le leggi che introducono parchi nazionali oppure finanziano i musei e le arti – non riguarda queste cose (anche se spesso ci sono dei punti di contatto). Una teoria soddisfacente della ragione pubblica dovrebbe spiegare in che senso simili questioni sono diverse da quelle fondamentali e perché per esse non valgono – o almeno non nello stesso modo e con altrettanta coerenza – le restrizioni imposte dalla ragione pubblica.¹³

26.3. I valori politici espressi dalla giustizia come equità in quanto concezione politica sono di due tipi, associati rispettivamente alle due parti distinte sopra (§ 26.1) dell'accordo originario.

(a) I valori del primo tipo – quelli della giustizia politica – ricadono sotto i principi di giustizia relativi alla struttura di base e

comprendono l'uguale libertà politica e civile, l'equa uguaglianza delle opportunità, l'uguaglianza e reciprocità sociale (espressa dal principio di differenza) e così via.

(b) I valori politici del secondo tipo – quelli della ragione pubblica – ricadono sotto i principi che orientano l'indagine pubblica e prescrivono le cose da fare per garantirsi che tale indagine sia libera, pubblica, bene informata e ragionevole. Essi comprendono non solo l'uso appropriato dei concetti fondamentali di giudizio, inferenza e prova fattuale, ma anche le virtù della ragionevolezza e dell'onestà intellettuale, evidenziate dall'adesione ai criteri e alle procedure della conoscenza di senso comune nonché ai metodi e alle conclusioni (purché non controverse) della scienza. Questi valori rispecchiano un ideale di cittadinanza: la disponibilità a risolvere le questioni politiche fondamentali in modi di cui gli altri, in quanto liberi e uguali, possano riconoscere la ragionevolezza e razionalità. Da tale ideale nasce un dovere di civismo pubblico (§ 33) fra le cui caratteristiche c'è quella di imporci, quando sono in gioco elementi costituzionali essenziali o questioni di giustizia di base, di ragionare entro i limiti fissati dal principio di legittimità.

Ricapitolando, la ragione pubblica è la forma di ragionamento adeguata a cittadini liberi e uguali che si impongano reciprocamente, come corpo associato, regole sostenute dalle sanzioni del potere statale. Come abbiamo già detto, sono i suoi criteri d'indagine e metodi di ragionamento condivisi a renderla pubblica, mentre è la libertà di parola e pensiero a renderla libera (in un regime costituzionale). La ragione non pubblica è invece quella, adatta ai singoli individui e alle associazioni, che guida gli uni e le altre a ponderare correttamente le decisioni, personali o associative, che devono prendere; ma le ragioni non pubbliche di chiese e università, società scientifiche e circoli privati sono diverse. Queste associazioni hanno fini e obiettivi diversi, e finché si mantengono nei limiti della giustizia politica non c'è nulla da eccepire se ciascuna concepisce se stessa alla propria maniera.

26.4. Cerchiamo di sviluppare quest'ultimo punto considerando la relazione fra ragione pubblica e non pubblica. Per

agire ragionevolmente e responsabilmente, tanto i corpi associati quanto gli individui hanno bisogno di un modo riconosciuto di ragionare sulle cose che devono fare; questo vale per lo stato e i suoi cittadini come corpo associato, ma anche per associazioni come le imprese, i sindacati, le università, le chiese. Noi diciamo che i modi di ragionare riconosciuti delle associazioni sono pubblici rispetto ai loro membri ma non pubblici rispetto alla società politica e, quindi, ai cittadini in generale.

Tutti i modi di ragionare, individuali, associativi o politici, devono accettare certi elementi comuni (principi d'inferenza e regole di prova fattuale), incorporare i concetti fondamentali di giudizio, inferenza e prova fattuale e possedere canoni di correttezza e criteri di verità; in caso contrario non sarebbero modi di ragionare, ma qualcosa di diverso – pura e semplice retorica, artifici volti alla persuasione. La capacità di apprendere e applicare questi concetti e principi fa parte della nostra comune ragione umana, e a noi interessa la ragione, non il semplice discorso.

Ciononostante, poiché individui e corpi associati hanno idee di se stessi molto diverse e diverse sono tanto le condizioni in cui svolgono i loro ragionamenti quanto le limitazioni cui tali ragionamenti sono (appropriatamente) soggetti, le procedure e i metodi adeguati varieranno a seconda dei casi. Per esempio, le regole di valutazione dei dati di fatto che valgono in tribunale (come le norme sulle notizie acquisite per sentito dire, o il requisito che l'imputato risulti colpevole al di là di ogni ragionevole dubbio) sono adatte al particolare ruolo dei tribunali stessi e diverse da quelle usate da una società scientifica (sempre riguardo ai dati di fatto). Inoltre corpi associati diversi considerano competenti o vincolanti autorità diverse: pensiamo alle differenze fra un concilio ecclesiastico che dibatte una questione teologico-dottrina, una facoltà universitaria che discute di politica educativa e una riunione di una società scientifica che cerca di valutare i danni di un incidente nucleare per il pubblico. I criteri e i metodi della ragione pubblica di ognuna di queste associazioni dipendono, almeno in parte, dal modo in cui è intesa la sua natura (la sua finalità e ragion d'essere) e dalle condizioni in cui essa persegue i propri scopi.

In una società democratica l'autorità non pubblica – per esempio quella di una chiesa sui suoi membri – è accettata liberamente. Nel caso della gerarchia ecclesiastica, non essendo reati né l'apostasia né l'eresia, coloro che non riconoscono più l'autorità della loro chiesa possono cessare di appartenere senza incorrere nelle sanzioni dello stato. Anche le nostre idee comprensive (religiose, filosofiche o morali), quali che siano, sono accettate liberamente perché la libertà di coscienza e di pensiero fa sì che, politicamente parlando, siamo noi a imporre queste dottrine a noi stessi. Non sto sostenendo che lo facciamo con una specie di atto di libera scelta che prescinde da ogni lealtà, impegno, legame o affetto preesistente; dico solo che, essendo noi cittadini liberi e uguali, l'affermare o non affermare queste idee rientra nelle nostre competenze politiche, specificate dai diritti e dalle libertà costituzionali di base (§§ 7, 4-5).

26.5. Al contrario di quello che accade con le associazioni esistenti nella società, al potere del governo non ci si può sottrarre se non abbandonando il territorio dello stato; né la cosa cambia se questo potere è guidato dalla ragione pubblica in forme adeguate alla cittadinanza di una società democratica, che comprende tutti. Ma normalmente andarsene è una decisione grave: significa lasciare la società e la cultura in cui siamo stati allevati, di cui usiamo la lingua, parlando e pensando, per esprimerci e per capire noi stessi, i nostri fini, obiettivi e valori; la società e la cultura dalla cui storia, dai cui costumi, dalle cui convenzioni dipendiamo per individuare il nostro posto nel nostro mondo sociale. In massima parte noi affermiamo, interiormente, questa società e questa cultura, avendone una conoscenza intima e mai completamente esprimibile, anche se possiamo metterne in discussione e perfino respingerne molti aspetti.

Dunque l'autorità dello stato non può essere accettata liberamente, nel senso che i legami della società e della cultura, della storia e del luogo sociale di origine cominciano così presto a plasmare la nostra vita, e normalmente sono così forti, che il diritto di emigrare (da prendere con le dovute distinzioni)¹⁴ non basta a rendere libera, politicamente parlando, l'accettazione della sua

autorità nel modo in cui la libertà di coscienza basta a rendere libera, politicamente parlando, l'accettazione dell'autorità ecclesiastica.¹⁵ Ciononostante, nell'arco della nostra vita possiamo giungere ad accettare liberamente, attraverso la riflessione e il giudizio meditato, gli ideali, i principi e i criteri che specificano i nostri diritti e le nostre libertà di base e guidano e moderano in modo effettivo il potere politico cui siamo soggetti. È qui che incontriamo il limite esterno della nostra libertà.

Queste differenze fra ragione pubblica e non pubblica, o ragione delle associazioni, sono significative: mostrano che il liberalismo politico non considera la società politica alla stregua delle associazioni ma tiene ferma, al contrario, la distinzione fra la prima e le seconde. Le associazioni esistenti all'interno della società possono essere comunità unite da fini ultimi condivisi; anzi questo è essenziale, perché, se così non fosse, la vita associativa non avrebbe scopo.

¹¹ Supponiamo perciò che le parti accettino i quattro fatti generali della sociologia politica considerati nel § 11.3.

¹² Possiamo chiamare “ampia” questa concezione della ragione pubblica, diversa da quella più ristretta, detta “inclusiva”, presentata nel *Liberalismo politico*, lezione VI, § 8. La differenza è che la concezione inclusiva consente di introdurre dottrine comprensive solo in contesti non ideali, come le schiavitù nel Sud prima della Guerra civile o il movimento dei diritti civili a partire dagli anni Sessanta. L'idea di ragione pubblica viene ulteriormente sviluppata in *The Idea of Public Reason Revisited*.

¹³ Se definiamo *pubblicamente basata* una giustificazione quando è basata solo sui valori politici definiti dalla concezione politica della giustizia, allora noi cerchiamo giustificazioni pubblicamente basate riguardo agli elementi costituzionali essenziali e alle questioni di base di giustizia distributiva ma non in generale, non per tutte le questioni che i legislatori devono risolvere mantenendosi in una cornice costituzionale. Dobbiamo

perciò distinguere questi due casi, il primo realizzabile (speriamo) e desiderabile e il secondo né desiderabile né realizzabile. Sono in debito con T.M. Scanlon e Peter de Marneffe per avermi fatto notare l'importanza di questa distinzione.

¹⁴ Non discuterò tali distinzioni ma ho in mente, per esempio, questa: che a chi è stato giustamente condannato per certi reati abbastanza gravi non si può permettere di emigrare finché non ha scontato la pena.

¹⁵ Voglio semplicemente dire che non si difendono i principi della giustizia politica obiettando a chi protesta contro di essi "Puoi sempre lasciare il paese". Questo argomento (o meglio un suo analogo) può valere per le associazioni, non per la società politica; e qui incontriamo un altro punto in cui la differenza fra quest'ultima e le associazioni esistenti al suo interno è particolarmente chiara.

27. *Primo confronto fondamentale*

27.1. La sintesi che precede (§§ 23-26) completa una breve ricostruzione dell'impianto della posizione originaria; di qui comincia il secondo argomento di questa parte, il ragionamento con cui le parti arrivano ai due principi di giustizia. Tale ragionamento viene diviso in due confronti fondamentali;¹⁶ così facendo separiamo le ragioni che inducono le parti a scegliere il principio di differenza da quelle che le inducono a scegliere il principio delle uguali libertà di base. Nonostante la somiglianza formale fra principio di differenza come massima di giustizia distributiva e regola del maximin (enunciata più avanti, § 28.1) come metodo pratico di decisione in condizioni di incertezza, il ragionamento a favore del primo non si basa sulla seconda. La somiglianza formale è fuorviante.¹⁷

Supponiamo, per cominciare, che le parti confrontino le alternative a coppie. Cominciano coi due principi di giustizia e li confrontano con le altre alternative in elenco; se in ognuno di questi confronti prevalgono, a conti fatti, le ragioni a favore dei due principi l'argomento è completo e i due principi vengono adottati. In ogni singolo confronto possono esserci ragioni, anche forti, pro e contro entrambe le alternative; ciononostante, può ancora essere chiaro che nel complesso prevalgono le ragioni di una. Ovviamente un argomento a favore dei due principi dipende dal giudizio che si dà della forza delle varie ragioni, ed è anche relativo a un elenco dato. Noi non asseriamo né che i due principi sarebbero concordati a partire da un elenco completo, né che lo sarebbero a partire da qualsiasi elenco;¹⁸ sarebbe asserire troppo, e non tenterò di sviluppare un argomento così generale.

I due confronti che discuteremo sono perciò solo una piccola parte dell'argomentazione che sarebbe necessaria per costruire una

difesa ragionevolmente stringente dei due principi di giustizia; infatti i due principi sono confrontati (ciascuno in modo diverso) con quello dell'utilità media, e il confronto mostra, nel migliore dei casi, solo la loro superiorità su quest'ultimo. A mio parere il primo confronto, che ci fornisce il ragionamento a favore del primo principio, è abbastanza stringente, mentre lo è di meno il secondo, che ci dà il ragionamento a favore del principio di differenza e dipende da un equilibrio più precario fra considerazioni che oltre a tutto sono meno nette. Comunque questo argomento in due parti, nonostante la sua portata limitata, è istruttivo perché ci suggerisce come procedere ad altri confronti che mettano in luce i meriti dei due principi.

27.2. I due confronti nascono nel seguente modo. Nella storia del pensiero democratico hanno un posto di primo piano due idee di società fra loro contrastanti: per la prima la società è un equo sistema di cooperazione sociale fra cittadini considerati liberi e uguali, per la seconda è invece un sistema sociale organizzato in modo da produrre la massima somma di bene calcolata su tutti i suoi membri, o, più esattamente, la massima somma di un "bene" completo specificato da una dottrina comprensiva. La tradizione del contratto sociale sviluppa la prima idea, quella utilitaristica è un caso particolare della seconda.

Fra queste due tradizioni c'è un contrasto di fondo: è del tutto naturale specificare la concezione della società come equo sistema di cooperazione sociale in modo da includervi le idee di uguaglianza (dei diritti e delle libertà di base, delle eque opportunità) e reciprocità (nella quale rientra, per esempio, il principio di differenza). L'idea che la società sia organizzata per produrre il massimo bene esprime invece un principio di giustizia politica massimizzante e aggregativo; nell'utilitarismo l'uguaglianza e la reciprocità hanno soltanto una motivazione indiretta, in quanto considerate necessarie, normalmente, per massimizzare il totale del benessere sociale. I due confronti sono imperniati su questo contrasto: il primo mette in luce la superiorità dei due principi [di giustizia] sul piano dell'uguaglianza, il secondo la loro superiorità sul piano della reciprocità.

Come ho già detto, presentare gli argomenti a favore dei due principi attraverso questi confronti significa separare le ragioni che favoriscono specificamente le uguali libertà di base da quelle che favoriscono specificamente il principio di differenza. Una volta acquisita questa separazione, ci troviamo in una situazione abbastanza sorprendente. Il primo confronto, che per le decisioni in condizioni di incertezza segue la guida della regola del maximin, segna una netta prevalenza delle ragioni a favore delle uguali libertà e degli uguali diritti di base; viceversa, la regola del maximin non favorisce in modo particolare il principio di differenza – e per la verità, nel secondo confronto non viene affatto usata.

27.3. Nel primo confronto i due principi di giustizia, considerati unitariamente, sono paragonati a quello dell'utilità media preso come solo principio di giustizia, per il quale le istituzioni della struttura di base devono essere organizzate in modo da massimizzare il benessere medio dei membri della società, a partire dal presente e per tutto il futuro prevedibile.

Nel secondo confronto fondamentale i due principi, considerati sempre unitariamente, vengono paragonati a un'alternativa formata sostituendo al principio di differenza quello dell'utilità media (combinato con la precondizione di un minimo sociale); sotto tutti gli altri aspetti restano invariati. Perciò nel secondo confronto i principi prioritari (rispetto a quello di differenza) sono già accettati, e le parti stanno selezionando un principio che regoli le disuguaglianze economiche e sociali (le differenze fra i prospetti di vita completa dei cittadini) in una società in cui, per ipotesi, i principi prioritari regolano già in maniera effettiva la struttura di base. Ciò significa che abbiamo a che fare con persone che si considerano già cittadini liberi e uguali di una società democratica – e le parti devono tenerne conto.

27.4. Il primo confronto è il più fondamentale perché la giustizia come equità si propone di costruire una concezione della giustizia politica alternativa a quelle dell'utilitarismo, del perfezionismo e dell'intuizionismo (nella nostra tradizione politica è dominante soprattutto la prima) e di trovare nello stesso tempo una base morale più appropriata per le istituzioni di una società

democratica moderna. Se i due principi vincono il primo confronto, in gran parte questo scopo è già raggiunto; se lo perdono, tutto è perduto. Inoltre il primo confronto è essenziale anche per rispondere alle recenti posizioni libertarie – chiamiamole pure così – di Buchanan, Gauthier e Nozick (vedi § 6, nota 16), le prime due delle quali sono esplicitamente contrattualistiche.

Il primo confronto col principio dell'utilità media è importante anche per un'altra ragione: esemplifica il modo di procedere degli argomenti basati sulla posizione originaria e ci fornisce un caso abbastanza semplice che ne illustra la natura. Richiamare questi argomenti ci preparerà al secondo confronto, che tuttavia è imperniato su un bilancio fra ragioni meno decisivo.

¹⁶ Questo modo di organizzare il ragionamento a favore dei due principi è stato abbozzato per la prima volta in *Reply to Alexander and Musgrave*, "Quarterly Journal of Economics", 88 (novembre 1974), §§ III-VI, pp. 639-653), ristampato in *Collected Papers*.

¹⁷ La mancata chiarezza su questo punto era un difetto grave della *Teoria*.

¹⁸ Vedi *Teoria*, § 87, p. 471.

28. *La struttura dell'argomento e la regola del maximin*

28.1. La regola del maximin può essere formulata così: dobbiamo individuare l'esito peggiore di ogni alternativa possibile e adottare poi quell'alternativa il cui esito peggiore è migliore degli esiti peggiori di tutte le altre. Per scegliere principi di giustizia per la struttura di base attenendoci a questa regola, noi consideriamo le peggiori posizioni sociali che sarebbero permesse se tale struttura fosse effettivamente regolata, in una varietà di circostanze, da questi principi. Il significato di tutto questo ci sarà più chiaro se esamineremo l'argomento della posizione originaria nel primo confronto.¹⁹

Tale argomento può essere ricostruito così:

(i) Se esistono condizioni nelle quali è razionale lasciarsi guidare dalla regola del maximin per concordare principi di giustizia per la struttura di base, allora, date tali condizioni, verrebbero concordati i due principi di giustizia e non quello dell'utilità media.

(ii) Esistono condizioni – tre, per l'esattezza – tali che, se sono date, è razionale lasciarsi guidare dalla regola del maximin quando si concordano principi di giustizia per la struttura di base.

(iii) Nella posizione originaria queste tre condizioni sono date.

(iv) Perciò le parti si accorderebbero sui due principi, e non su quello dell'utilità media.

Ognuna delle premesse (i)-(iii) può essere messa in discussione, ma per il momento supponiamo che (i) sia accettabile. Quella che richiede più spiegazioni è (iii), ma c'è qualcosa da dire anche su (ii): perciò cominciamo da questa.

28.2. Riportiamo le tre condizioni cui accennava (ii).²⁰

(a) Poiché la regola del maximin non tiene conto delle

probabilità, ovvero di quanto sia probabile che sussistano [alternativa per alternativa] le circostanze che portano al rispettivo esito peggiore, la prima condizione è che le parti non dispongano di elementi attendibili per valutare le probabilità delle possibili circostanze sociali che investono gli interessi fondamentali dei loro rappresentanti. Questa condizione è pienamente assicurata quando il concetto di probabilità non è neppure pertinente.

(b) Poiché la regola del maximin prescrive di valutare le alternative solo in base ai rispettivi esiti peggiori, per le parti, in quanto fiduciarie, sarà razionale non dare molta importanza agli eventuali guadagni in più rispetto a quello che può essere garantito ai loro rappresentanti adottando l'alternativa il cui esito peggiore è migliore degli esiti peggiori di tutte le altre; chiamiamo "livello garantibile" questo esito migliore fra i peggiori. La seconda condizione è assicurata quando il livello garantibile è soddisfacente; è pienamente assicurata quando tale livello è pienamente soddisfacente.

(c) Poiché la regola del maximin prescrive di evitare le alternative i cui esiti peggiori sono inferiori al livello garantibile, la terza condizione è che gli esiti peggiori di tutte le altre alternative siano significativamente inferiori al livello garantibile. Quando tali esiti sono molto al di sotto di questo livello, quindi assolutamente intollerabili e (se possibile) da evitare, la terza condizione è pienamente assicurata.

28.3. Tre osservazioni su queste condizioni. La prima è che se sono soddisfatte, farsi guidare dalla regola del maximin è compatibile col ben noto principio di massimizzazione del soddisfacimento dei propri interessi, ovvero del proprio bene (razionale). Quando usano la regola del maximin per organizzare le loro deliberazioni, le parti non violano in alcun modo questo notissimo principio di razionalità; anzi usano (di fronte a problemi d'importanza fondamentale) la regola proprio per prendere decisioni conformi a tale principio anche nella situazione molto insolita, per non dire non unica, della posizione originaria.

Vale però questa avvertenza: l'argomentazione guidata dalla regola del maximin collima coll'idea che gli agenti razionali

massimizzino la loro utilità prevista, ma solo se a tale utilità prevista non viene attribuito un contenuto sostanziale. In altre parole, utilità prevista non significa piacere previsto o stato di coscienza gradevole (Sidgwick) o soddisfazione; è un'idea puramente formale, specificata da una regola o funzione matematica, e la regola o funzione, in quanto tale, rappresenta solo l'ordine o la classifica di merito delle alternative dal punto di vista degli interessi fondamentali degli agenti (che in questo caso sono interessi di cittadini liberi e uguali, § 31).

In secondo luogo, non è necessario che siano pienamente realizzate tutte e tre le condizioni perché abbia senso organizzare le deliberazioni mediante la regola del maximin; basta che sia pienamente realizzata la terza, che il livello garantibile sia ragionevolmente soddisfacente e la prima sussista almeno parzialmente. Comunque nel primo confronto la prima condizione ha un ruolo relativamente secondario; la cosa cruciale è, come vedremo, che la seconda e la terza siano realizzate in alta misura.

Infine, per le parti in posizione originaria la regola del maximin non è essenziale; è semplicemente un utile strumento euristico. Il mettere al centro dell'attenzione gli esiti peggiori ha il vantaggio di forzarci a considerare quali siano i nostri veri interessi fondamentali, quando si tratta di modellare una struttura di base. Non è una domanda che dobbiamo farci spesso – se mai ce la facciamo – nella vita di tutti i giorni; e la funzione della posizione originaria sta anche nel costringerci a porcela, per di più in una situazione molto speciale che le dà un senso ben definito.

28.4. Cerchiamo ora di ricapitolare perché la seconda e la terza condizione sono realizzate in alta misura per le parti, data la situazione in cui queste si trovano nella posizione originaria.

La seconda condizione è realizzata perché il livello garantibile è del tutto soddisfacente. Che cos'è questo livello? È la situazione dei membri meno avvantaggiati della società bene ordinata derivante dalla piena realizzazione (in condizioni ragionevolmente favorevoli) dei due principi di giustizia. Per la giustizia come equità una società bene ordinata regolata dai due principi di giustizia è un mondo politico e sociale molto soddisfacente; nella quarta parte

cercheremo di consolidare questa tesi. Quello che abbiamo appena detto sul livello garantibile è fondamentale, e cruciale per tutta l'argomentazione.²¹

La terza condizione è realizzata se supponiamo che esistano circostanze sociali realistiche, nonché accompagnate da condizioni ragionevolmente favorevoli, nelle quali il principio di utilità o richiederebbe o concederebbe di limitare in vario modo, o addirittura di negare del tutto, i diritti e le libertà fondamentali di alcune persone onde ottenere maggiori benefici per altre, o per la società nel suo insieme. Tali circostanze sono fra le possibilità che le parti devono cercare di scongiurare nell'interesse dei loro rappresentati.

Gli utilitaristi potrebbero contestare questa assunzione, ma per difenderla non è necessario richiamare le violazioni più estreme della libertà, come la schiavitù, la servitù o un fatto oppressivo come la persecuzione religiosa: basta pensare all'insieme dei vantaggi sociali che una consistente maggioranza potrebbe ottenere limitando le libertà politiche e religiose di minoranze piccole e deboli.²² Il principio dell'utilità media sembra ammettere esiti che le parti, in quanto fiduciarie, non possono che considerare totalmente inaccettabili e intollerabili; perciò la terza condizione è soddisfatta in alto grado.

¹⁹ *Teoria*, § 26, pp. 137-141. La regola del maximin – come risulta dalla discussione di questo paragrafo e di quelli successivi – non è mai stata proposta (nonostante alcuni l'abbiano pensato) come principio generale di decisione razionale in tutti i casi di rischio e incertezza. Vedi per esempio la recensione di J.C. Harsanyi, *Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?*, "American Political Science Review", 69 (1975), pp. 594-606, ristampato nel suo *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, D. Reidel Pub. Co., Dordrecht 1976); tr. italiana *Una critica della teoria di John Rawls*, in *L'utilitarismo*, il Saggiatore, Milano 1987, pp. 109-136. Una simile proposta sarebbe

semplicemente irrazionale, come sostiene (pp. 39 sgg.) lo stesso Harsanyi. Su questo punto non c'era e non c'è disaccordo. L'unico problema è se, date le condizioni molto particolari e anzi uniche della posizione originaria, la regola del maximin sia dal punto di vista delle parti una regola euristica pratica utile per organizzare le loro deliberazioni.

²⁰ Qui seguiamo William Fellner, *Probability and Profit*, R.D. Irwin, Homewood, Ill., 1965, pp. 140-142.

²¹ Forse questo importante aspetto del livello garantibile è ovvio, ma non viene mai enunciato espressamente nella *Teoria* e la cosa ha indotto alcuni ad attribuirmi l'idea di un livello garantibile come soglia non sociale ma naturale sotto la quale l'utilità individuale crolla precipitosamente, per così dire, a meno infinito. Dunque la *Teoria* userebbe sì la regola del maximin, ma unita a questa nozione (inaccettabile) di un livello garantibile naturale anziché sociale; solo che la mia intenzione – come è spiegato nel testo – non era questa. Si veda l'analisi di Joshua Cohen in *Democratic Equality*, pp. 733 sgg.

²² Alcuni utilitaristi cercano di rispondere a questo tipo di argomento imponendo delle restrizioni sul tipo di vantaggio individuale pertinente alla funzione di utilità di una persona; per esempio Harsanyi nel saggio *Morality and the Theory of Rational Behavior* (*Moralità e teoria del comportamento razionale*, in *Utilitarismo e oltre*, a cura di Sen e Williams, cit., pp. 71-72), esclude quelle che chiama preferenze antisociali – gusto della malvagità, invidia, rancore, gusto della crudeltà. Ma questo significa rifiutare anche i fondamenti della concezione utilitaristica classica (e tradizionale), per la quale il piacere, ovvero il soddisfacimento delle preferenze effettive, è sempre intrinsecamente buono quale che sia la sua fonte. Quando abbandona questa idea (che invece ha difeso nel 1955, in *Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons*, "Journal of Political Economy", 63 (1955), pp. 309-321; ristampato in *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, pp. 18 sgg.), Harsanyi dovrebbe spiegare perché non tiene affatto conto di certi piaceri o certe soddisfazioni. Non basta chiamarli antisociali; dobbiamo sapere da dove vengono

le sue restrizioni sugli argomenti delle funzioni di utilità, e come si giustificano; finché a queste domande non sarà data risposta entro un impianto adeguatamente specificato e chiaramente utilitaristico non potremo decidere se Harsanyi abbia titolo a imporci le sue restrizioni. Ci si potrebbe chiedere se nello sfondo, tacita e inespressa, non si nasconda una teoria dei diritti e delle libertà di base, ovvero un ideale non utilitaristico.

29. *L'argomento che valorizza la terza condizione*

29.1. Osserviamo che, pur non avendo discusso la prima condizione (quella che prescrive alle parti di mettere fra parentesi i giudizi di probabilità e non basarsi su di essi), disponiamo di un forte argomento a favore dei due principi basato sul fatto che sia la seconda, sia la terza condizione sono soddisfatte in alto grado. È questo dato a fornirci l'argomento più diretto a favore dei due principi nel primo confronto.

In questo confronto perciò non diamo molta importanza alla prima condizione e supponiamo che sussista non per intero, ma solo in una certa misura (comunque significativa). C'è una ragione per questa scelta: la prima condizione implica difficili problemi di teoria delle probabilità che per quanto è possibile vogliamo evitare. Supponiamo perciò che sia le conoscenze sia le credenze (ben fondate) probabilistiche si debbano basare su fatti acquisiti o credenze ben motivate intorno al mondo; è un'ipotesi compatibile con qualsiasi interpretazione della probabilità che non sia totalmente soggettivistica o bayesiana. Ciò posto, diciamo che le parti non hanno le informazioni richieste e quindi, quando scelgono un'alternativa, non possono rifarsi a probabilità fondate su buone ragioni.

Il punto essenziale è questo: le parti conoscono i fatti generali e di senso comune della psicologia umana e della sociologia politica, e sanno anche di avere a che fare con una società in cui esistono le circostanze di giustizia e condizioni ragionevolmente favorevoli che – dandosi la volontà politica – rendono possibile un regime costituzionale. Tuttavia l'esistenza della volontà politica dipende dalla tradizione e dalla cultura di una società, dalla sua composizione religiosa ed etnica e da molte altre cose, e può accadere che esistano condizioni oggettive favorevoli ma non

questo tipo di volontà.²³ Perciò sapere che esistono condizioni ragionevolmente favorevoli non basta assolutamente alle parti per definire una distribuzione di probabilità ben fondata delle possibili forme di cultura e tradizione politica. La storia ci dice che le aristocrazie, le teocrazie, le dittature e gli stati classisti sono molto più frequenti delle democrazie. Questo, naturalmente, le parti non lo sanno; ma in ogni caso, il fatto rende o non rende tali esiti più probabili della democrazia? La domanda supera sicuramente, e di molto, le capacità del senso comune – o non comune, se è per questo; perciò riguardo alla prima condizione della regola del maximin noi diciamo solo che vale quanto basta a non revocare in dubbio l'argomento del primo confronto, che mette in evidenza la seconda e la terza condizione.

29.2. L'argomento che valorizza la seconda e la terza condizione è sostanzialmente questo: se davvero una società bene ordinata regolata dai due principi di giustizia è una forma altamente soddisfacente di società politica che garantisce nello stesso modo a tutti i diritti e le libertà di base (e corrisponde dunque a un livello garantibile molto soddisfacente), e se può accadere che il principio di utilità permetta o addirittura imponga di limitare o sopprimere i diritti e le libertà di alcuni ai fini di un maggior benessere sociale complessivo, le parti devono accettare i due principi di giustizia. Solo così (nel primo confronto) possono agire responsabilmente da fiduciarie, cioè proteggere efficacemente gli interessi di coloro che rappresentano ed essere certe, nello stesso tempo, di escludere possibilità la cui realizzazione sarebbe assolutamente intollerabile.

Questo argomento presuppone che le parti diano per scontato che i loro rappresentati, in quanto capaci di essere persone libere e uguali e membri pienamente cooperativi della società per tutta la vita, non metterebbero mai a rischio i loro diritti e le loro libertà di base finché ci fosse un'alternativa immediatamente disponibile e soddisfacente. Perché mai dovrebbero farlo? A quale scopo? Forse per tentare di procurarsi più mezzi materiali coi quali realizzare i propri fini? Ma le parti, in quanto rappresentanti di cittadini considerati liberi e uguali, non possono mettere a rischio le libertà e

i diritti di base di queste persone per uno scopo del genere. Sono dei fiduciari di cittadini liberi e uguali, e questa responsabilità non permette loro di giocare con le libertà e i diritti di base di coloro che rappresentano.

29.3. L'argomento che muove dalla terza condizione sviluppa anche un'altra considerazione. Se le parti raggiungono un accordo, non succede semplicemente che ciascuna fa per conto proprio la stessa scelta. Un accordo va concluso in buona fede, cioè non solo con la piena intenzione di onorarlo ma anche essendo ragionevolmente convinti di poterlo fare;²⁴ la classe delle cose che possiamo concordare è compresa in quella delle cose che possiamo scegliere razionalmente, ma è più piccola. Noi possiamo anche decidere di scommettere su una certa eventualità e nello stesso tempo essere fermamente intenzionati a fare il possibile per toglierci dai guai se le cose dovessero mettersi male.

Ma se concludiamo un accordo dobbiamo accettare il risultato e mantenere lealtà, onorando la parola data; e poiché in questo caso il contenuto dell'accordo è dato dai due principi di giustizia, da riconoscersi reciprocamente e rispettare in perpetuo (non si può tornare indietro), onorare l'accordo (concluso dal nostro rappresentante su nostro mandato) significa applicare volontariamente tali principi come concezione pubblica della giustizia per la struttura di base e affermarne le implicazioni, nel pensiero e nella condotta, per tutta la vita.

È chiaro perciò che le parti devono prendere in considerazione quella che possiamo chiamare l'onerosità dell'impegno;²⁵ devono chiedersi, cioè, se ci si possa ragionevolmente aspettare che i loro rappresentati onorino i principi concordati così come richiede l'idea stessa di accordo.²⁶ Siano date due concezioni qualsiasi della giustizia: se sono possibili condizioni sociali nelle quali la prima permetterebbe o addirittura imporrebbe una struttura di base comprendente posizioni per noi inaccettabili mentre la seconda ci assicura, in tutte le condizioni, istituzioni di base che possiamo sempre onorare quale che sia la nostra posizione, si deve scegliere la seconda. Qualsiasi altro accordo non sarebbe concluso in buona fede e verrebbe violato il

vincolo dell'onerosità dell'impegno. Ne segue, per le ragioni illustrate sopra, che i due principi di giustizia vanno preferiti al principio di utilità perché sono la sola alternativa che garantisca gli interessi fondamentali dei cittadini in quanto liberi e uguali.²⁷ È da notare che se chi ci rappresenta sceglie il principio di utilità e poi le cose ci vanno male, non abbiamo alcuna scusa per protestare l'accordo: non possiamo né sostenere che la posizione originaria era iniqua verso il nostro rappresentante né parlare di ignoranza o di sorpresa, perché la possibilità che certe condizioni sociali portino a istituzioni per noi inaccettabili è un esito di cui le parti sono informate e che devono considerare. La posizione originaria è costruita in modo da escludere ogni possibile scusa.

29.4. Concludendo, data la concezione che la giustizia come equità ha della persona, noi diciamo che le parti assumono che i cittadini, in quanto persone, che possiedono i due poteri morali e una concezione del bene determinata e completa, abbiano anche, fra gli altri, certi interessi religiosi, filosofici e morali e che il soddisfacimento di questi interessi vada, nella misura del possibile, garantito. Esistono cose alle quali non possiamo rinunciare, cose non negoziabili, e se il partigiano dell'utilità media respinge questa asserzione ci troviamo, almeno per il momento, a un punto morto.

I due principi costituiscono un'alternativa effettiva, soddisfacente e che non impone un onere dell'impegno eccessivo; questo è un punto essenziale. Non solo essi proteggono i diritti e le libertà di base, ma integrano in modo adeguato i beni primari indispensabili per esercitare e godere tali libertà. Esistono indubbiamente situazioni nelle quali non possiamo non mettere a rischio le nostre libertà di base, ma se abbiamo la possibilità di scegliere i due principi la posizione originaria non è fra queste. Mettersi d'accordo sul principio dell'utilità media significherebbe mirare a un benessere ancora più grande, ma anche mettere in pericolo i diritti e le libertà di base senza una ragione sufficiente.

²³ La Germania fra il 1870 e il 1945 è un esempio di paese in cui

esistevano condizioni – sviluppo economico, tecnologia, risorse, livello d'istruzione dei cittadini e altro – ragionevolmente favorevoli ma mancava del tutto la volontà politica di realizzare un regime democratico. Ma potremmo dire la stessa cosa degli Stati Uniti di oggi se dovessimo concludere che il nostro regime costituzionale è in gran parte democratico solo formalmente.

²⁴ Se nessuna delle alternative soddisfacesse questa condizione la posizione originaria sarebbe mal concepita: non si potrebbe concludere nulla in buona fede.

²⁵ *Teoria*, § 29, pp. 155 sgg. Vedi anche *Reply to Alexander and Musgrave*, § VI.

²⁶ A questa domanda è legata la questione della stabilità di una concezione politica della giustizia; la questione cioè se, una volta realizzata una certa concezione nelle istituzioni di base, coloro che crescono entro queste istituzioni acquisiscano un senso della giustizia abbastanza forte. Il problema rientra nel secondo stadio dell'argomento (vedi la divisione al § 25.5) ed è affrontato più avanti, nella quinta parte.

²⁷ Questo fatto relativo ai due principi risulta molto più chiaro nel primo confronto che nel secondo ma vale anche in questo; ci tornerò nel § 31. Il punto cruciale è che, come ho già osservato nel paragrafo precedente, la posizione originaria, unita alla regola del maximin, costringe le parti a concentrarsi sugli interessi fondamentali di cittadini liberi e uguali e a cercare di precisarli. Una concezione della giustizia che garantisca condizioni nelle quali i cittadini possano soddisfare questi interessi risponde a un requisito fondamentale di stabilità; il principio di utilità, no.

30. *La priorità delle libertà di base*

30.1. Le libertà di base non sono mai assolute, perché in certi casi possono entrare in conflitto e le loro richieste vanno adattate le une alle altre in modo da formare uno schema unico e coerente; noi miriamo ad adattamenti che rendano compatibili, normalmente, almeno le più importanti fra le libertà in gioco nello sviluppo adeguato e nel pieno esercizio dei poteri morali nei due casi fondamentali. Quello che è prioritario è lo schema complessivo delle libertà, che tuttavia non lo sarebbe se le libertà di base non avessero tutte un'importanza fondamentale e non escludessero ogni compromesso, a parte i casi di forza maggiore. Consideriamo, a titolo di esempio, la libertà di coscienza e teniamo presenti i motivi che hanno le parti per darle la priorità.

Abbiamo detto che la forza del primo argomento, quello che valorizza la seconda e terza condizione della regola del maximin, dipende dall'idea che, data la nostra capacità di cittadini di essere liberi e uguali, in presenza di un'alternativa subito realizzabile e soddisfacente noi non metteremmo mai a rischio i diritti e le libertà di base. Inoltre abbiamo detto che così ragionano anche le parti; di conseguenza, se una sola delle concezioni della giustizia a loro disposizione garantisce a tutti un'uguale libertà di coscienza, quella concezione dovrà essere adottata. Il velo d'ignoranza implica che le parti non abbiano elementi per sapere o valutare se coloro che rappresentano abbracciano una dottrina (religiosa o non religiosa) maggioritaria o minoritaria; ma il punto è che non possono correre dei rischi e accettare, per esempio, una libertà di coscienza più ristretta per le religioni minoritarie, puntando sulla probabilità che i loro rappresentati appartengano a una religione maggioritaria o dominante e possano quindi godere di una libertà ancora superiore a quella rappresentata dall'uguale libertà di coscienza.

Se le parti corressero questo tipo di rischio dimostrerebbero di non prendere sul serio le convinzioni religiose, filosofiche e morali dei loro rappresentanti, anzi di non avere compreso la natura della fede religiosa e delle convinzioni filosofiche o morali. (Questa osservazione non vuole essere un argomento, ma solo richiamare l'attenzione sul ruolo del tutto speciale di tali credenze e convinzioni e sul fatto che chi le sostiene non le considera negoziabili.)

30.2. A questo punto, per spiegare perché il primo principio di giustizia ha la precedenza sul secondo osserviamo che le libertà di base proteggono interessi fondamentali che hanno un significato del tutto speciale. Questa unicità è strettamente legata al fatto che in assenza di una base pubblica e sicura di fiducia reciproca i conflitti religiosi, filosofici e morali risultano spesso intrattabili e, più avanti (§ 32), sosteneremo che il miglior fondamento di una simile base pubblica sta in una costituzione che garantisca una volta per tutte le uguali libertà di base. Le stesse ragioni che favoriscono l'uguaglianza di queste libertà ne favoriscono anche la priorità.

Supponiamo che qualcuno neghi che la libertà di coscienza sia basilare e sostenga che tutti gli interessi umani sono commensurabili: in altre parole, dati due interessi qualsiasi, soddisfatti in una qualsiasi misura, esisterebbe sempre una ragione di scambio alla quale una persona ragionevole sarebbe disposta ad accettare di soddisfare di meno il primo pur di soddisfare di più il secondo, o viceversa (possiamo rendere psicologicamente comprensibile questa idea supponendo che ogni interesse abbia un peso corrispondente all'intensità e alla durata del piacere, o dell'esperienza gradevole, prodotta dal suo soddisfacimento). Se adottiamo questa posizione ci troviamo ancora una volta a un punto morto, a uno scontro fra convinzioni meditate sulla ragionevolezza di una qualche forma di edonismo (nel senso ampio del termine).

Il discorso potrebbe proseguire,²⁸ ma qui dirò soltanto che naturalmente noi possiamo sottoporre a verifica la priorità della libertà cercando dei controesempi e chiedendoci poi se, dopo avere

debitamente riflettuto, sia possibile accettare i giudizi di priorità che ne risultano. Questo non ci darà un argomento decisivo; tuttavia la priorità della libertà risulterà perfettamente ragionevole se e sino a che una ricerca accurata non scoprirà controesempi.

²⁸ Vedi *Teoria*, §§ 83-84.

31. *Un'obiezione sull'avversione all'incertezza*

31.1. Prima richiamerò una distinzione ben conosciuta e spesso ripetuta fra incertezza e rischio, e solo dopo formulerò l'obiezione. La distinzione è questa: nel caso del rischio i dati empirici assicurano una base fattuale oggettiva – una frequenza relativa, una tavola attuariale, le forze relative delle propensità di uno stato di cose ai diversi esiti – alla stima di una probabilità, mentre nel caso dell'incertezza una base oggettiva non esiste, e ci si può affidare solo a considerazioni frammentarie e intuitive.²⁹

Ora, nella posizione originaria le parti si trovano in una situazione nella quale non dispongono di elementi attendibili per stimare le probabilità delle diverse condizioni storiche e sociali possibili o quella che i loro rappresentanti sostengano una certa dottrina comprensiva (con una sua concezione del bene) e non un'altra; d'altronde questo aspetto della posizione originaria deriva dal modo stesso in cui è stata costruita. Più avanti dovremo dire qualcosa di più per giustificare la nostra costruzione, ma in ogni caso le parti devono fare i conti con l'incertezza, non col rischio.

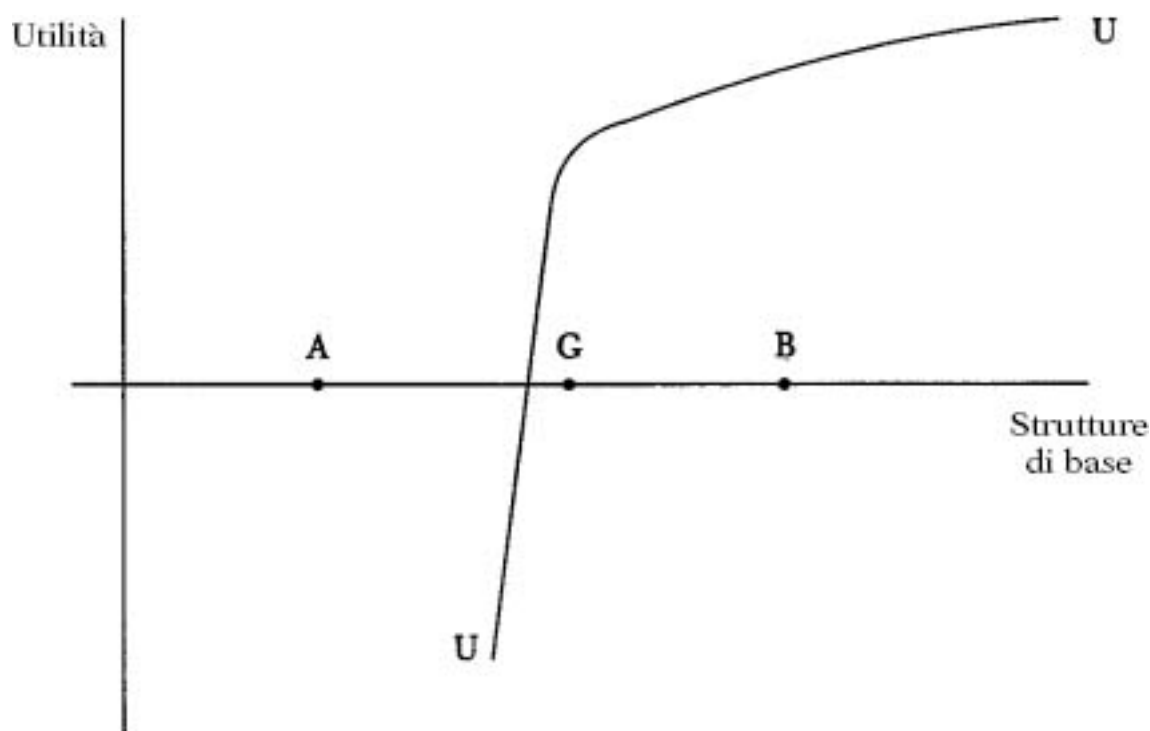
31.2. E ora l'obiezione: la descrizione data fin qui di come le parti adottano la regola del maximin per organizzare le proprie deliberazioni ce le presenta come parti avverse all'incertezza in modo irrazionale e perfino ossessivo; dunque se fossero correttamente descritte come quello che devono essere, cioè individui razionali, i due principi non verrebbero adottati. Rispondiamo che in entrambi i confronti fondamentali si presuppone che l'atteggiamento delle parti verso l'incertezza si fonda su quelli che esse considerano gli interessi basilari dei cittadini che rappresentano. Date le condizioni della posizione originaria, questo atteggiamento è determinato dallo scopo delle

parti: garantire a quei cittadini i diritti e le libertà di base, le eque opportunità e, quanto meno, una quota adeguata di mezzi materiali per tutti gli scopi (cioè dei beni primari del reddito e della ricchezza), così da metterli in grado di esercitare tali libertà e diritti e sfruttare tali opportunità.

Il modo in cui le parti considerano l'incertezza cui si trovano di fronte dipende dunque dagli interessi e bisogni fondamentali (disposti in un ordine adeguato) di cittadini liberi e uguali; se nell'organizzare le proprie deliberazioni mediante la regola del maximin esse procedono con cautela, o se appaiono particolarmente avverse all'incertezza, la ragione non sta in una qualche particolarità psicologica che le renda tali ma nel fatto che per loro, in quanto fiduciari responsabili del bene determinato e completo (ma ignoto) dei cittadini, è razionale deliberare in questo modo, dato che la cosa più importante è stabilire una concezione pubblica della giustizia che garantisca i diritti e le libertà di base. Sono la natura fondamentale degli interessi che devono proteggere e gli aspetti inusuali della posizione originaria a corroborare l'uso del maximin come regola pratica e ad accentuare l'importanza della seconda e della terza condizione.

31.3. Questa interpretazione della natura degli interessi che le parti devono proteggere può però generare una nuova obiezione: che nonostante le apparenze, alla fin fine l'argomento basato sulla terza condizione è utilitaristico. Il ragionamento che soggiace a questa idea è presentato nella didascalia della figura 2; ma ora, considerando tale ragionamento, dobbiamo chiederci se la giustizia come equità non sia utilitaristica.³⁰

Figura 2



G = la società bene ordinata corrispondente ai due principi di giustizia in condizioni ragionevolmente favorevoli.

A = una possibile società utilitaristica caratterizzata da condizioni ragionevolmente favorevoli che impongono restrizioni (così come ammette il principio dell'utilità media) alle uguali libertà di base.

B = una possibile società utilitaristica caratterizzata da condizioni ragionevolmente favorevoli diverse da quelle di A e che non impongono restrizioni alle uguali libertà di base.

G, A, B = le situazioni dei gruppi che stanno peggio. L'utilità corrispondente è data dalla curva UU.

UU = la curva di utilità (simile) di tutti i cittadini, derivata dalla funzione di utilità costruita.

L'utilità si misura sull'asse y. Le diverse strutture di base sono collocate lungo l'asse x in una posizione che corrisponde alla misura in cui soddisfano i due principi di giustizia. Assumiamo che tali strutture esistano sempre in condizioni relativamente favorevoli.

Il ragionamento attribuito all'utilitarista è più o meno questo: l'uso che fanno le parti della regola del maximin si basa sul fatto

che sanno che le curve di utilità totale dei loro rappresentati sono simili e hanno una svolta abbastanza brusca in un punto che coincide col livello garantibile specificato dalla società bene ordinata dei due principi di giustizia. Perciò a destra della svolta (punto G in figura) di colpo tutte le curve di utilità si appiattiscono fortemente, e questo spiega come mai le parti, in quanto rappresentanti dei cittadini, non facciano molto caso agli esiti superiori al livello garantibile – cioè come mai valga la seconda condizione della regola del maximin. A sinistra della svolta tutte le curve di utilità cadono precipitosamente, per cui vale anche la terza condizione della regola del maximin. Questo spiega come mai le parti debbano respingere le alternative che non garantiscono le uguali libertà di base. Quindi nel primo confronto dovranno essere concordati i due principi.

È chiaro perciò che se lo scopo delle parti cambiasse, e non fosse più quello di garantire gli interessi fondamentali delle persone che rappresentano ma quello di massimizzare l'utilità media, calcolata su tutti i membri della società, verrebbero ancora concordati i due principi di giustizia. Naturalmente in qualche caso può accadere che le perdite dovute alla limitazione o negazione dei diritti e delle libertà di base di poche persone siano controbilanciate da vantaggi più sostanziosi acquisiti da molte altre; forse questo potrebbe addirittura accadere spesso, nelle circostanze favorevoli che si presume sussistano. Ma poiché gli interessi personali e di gruppo sono onnipresenti nella vita politica, ed è molto difficile fare confronti interpersonali di utilità precisi e precise valutazioni dell'utilità sociale complessiva, le parti concordano che ai fini di una concezione politica della giustizia esistono ragioni di semplicità e praticità molto forti che spingono ad adottare i due principi di giustizia.

A mio parere non lo è, perché le parti usano una funzione di utilità (chiamiamola pure così) costruita in modo da rispecchiare i principi normativi usati per organizzare la giustizia come equità (che la società è un equo sistema di cooperazione, che i cittadini sono liberi e uguali, che possiedono i due poteri morali e via

dicendo). Ora, una funzione di utilità costruita in questo modo è basata sui bisogni e le esigenze – sugli interessi fondamentali – di cittadini concepiti come persone libere e uguali, non sulle preferenze e gli interessi effettivi degli esseri umani.

All'utilitarista rispondiamo dunque che noi non neghiamo che si possa usare l'idea di funzione di utilità per enunciare la giustizia come equità; io penso anzi che qualsiasi concezione della giustizia possa essere espressa come massimizzazione di una funzione di utilità opportunamente congegnata, ma sicuramente la controversia fra utilitaristi e non utilitaristi non riguarda una simile banalità formale. Una "funzione di utilità opportunamente congegnata" non è che una rappresentazione matematica che codifica certe caratteristiche di base delle nostre assunzioni normative, e né l'esistenza di una rappresentazione di questo genere ci dice qualcosa sul contenuto della giustizia come equità, né l'idea di utilità in essa presente rientra nella tradizione utilitaristica.

Per altro se gli utilitaristi riuscissero, restando fedeli al loro punto di vista, a trovare un modo di fare proprie le idee e i principi della giustizia come equità, la cosa ci farebbe piacere, perché significherebbe che possono partecipare a un consenso per intersezione intorno a questa concezione. Perciò le osservazioni appena fatte non vogliono essere una critica dell'utilitarismo come dottrina comprensiva. Essendo una concezione politica, la giustizia come equità evita questo tipo di critica tutte le volte che lo può evitare; ma resta sempre vero che, per le ragioni appena dette, non è una teoria utilitaristica.

31.4. Vorrei aggiungere qualcosa a proposito di un'illuminante osservazione – piuttosto tecnica ma, a mio parere, sufficientemente chiara – di Howe e Roemer,³¹ i quali rappresentano la posizione originaria come un gioco con vincite ben definite per chi ne esce e sostengono che il principio di differenza appartiene al nucleo³² di un gioco dal quale, una volta sollevato il velo d'ignoranza, nessuna coalizione vuole uscire a meno di poter garantire a tutti i suoi membri una vincita migliore in una nuova lotteria.³³ Così intesa, la posizione originaria sarebbe un gioco estremamente avverso al

rischio (EAR) anziché neutrale rispetto al rischio (NR), tale cioè che una coalizione ne uscirà se, passando a una nuova lotteria, può migliorare le aspettative dei suoi membri. Un gioco NR non ha nucleo: i giocatori al di sotto del reddito medio si coalizzeranno per uscire, perché in una nuova lotteria si aspettano di fare meglio (di ottenere il reddito medio). Howe e Roemer concludono che per adottare i due principi è essenziale un'estrema avversione al rischio: secondo loro se nessuna coalizione vuole una nuova lotteria è solo perché nessuna è disposta a correre rischi.

Rispondo ricordando che, come abbiamo già visto (§ 29), lo scenario della posizione originaria costringe le parti a mettere al centro dell'attenzione i bisogni e le esigenze di base di coloro che rappresentano, i loro interessi fondamentali, e l'onerosità dell'impegno le obbliga a scegliere principi che garantiscano tali interessi; ma così facendo le parti, come abbiamo già osservato, si comportano razionalmente e non in modo particolarmente avverso al rischio. Lo scenario della posizione originaria le induce a scegliere principi che appartengono al nucleo, e quando sono realizzati nella struttura di base questi principi creano una società che è stabile proprio nel senso di Howe e Roemer: nessuna coalizione vuole uscirne. La ragione è che questa società provvede già agli interessi fondamentali di ognuno, mentre il principio di utilità non li garantisce – dunque è instabile.

Quindi la stabilità deriva in primo luogo dalla disponibilità di principi che garantiscano gli interessi fondamentali dei cittadini, e in secondo luogo dal fatto che le parti siano motivate, al di sopra di ogni altra cosa, a rendere sicuri questi interessi. Quando gli interessi fondamentali di ognuno sono soddisfatti abbiamo la stabilità, che diventa in tal modo una semplice conseguenza della posizione originaria. Questa è la stabilità delle ragioni, così chiamata perché dipende, in una certa misura, dalle motivazioni delle parti, e non va confusa con altri due tipi di stabilità che discuteremo più avanti (§ 55).

31.5. Devo aggiungere che in questa trattazione del primo confronto ci sono molti punti controversi, come le assunzioni sulle probabilità e sulla base dell'avversione all'incertezza, l'affermazione

che date le circostanze di giustizia esistono, anche in condizioni relativamente favorevoli, situazioni nelle quali il principio di utilità impone quanto meno di limitare, se non di sopprimere, i diritti e le libertà di base, e per finire l'idea che certe cose non siano negoziabili (almeno dal punto di vista delle parti, i nostri interessi fondamentali, collegati all'esercizio dei due poteri morali dei cittadini, hanno la priorità su tutti gli altri).

²⁹ In *Natural Reasons*, Oxford University Press, Oxford 1989, S.L. Hurley dà un'analisi illuminante dell'avversione al rischio e all'incertezza e della loro relazione con la regola del maximin. Vedi pp. 376-382.

³⁰ Sono grato a Allan Gibbard per avermi posto il problema e averlo discusso con me. Questa breve ricapitolazione dovrebbe rendere più chiara la relazione fra la giustizia come equità in quanto concezione politica e l'utilitarismo in quanto dottrina comprensiva.

³¹ Vedi R. Howe e J. Roemer, *Rawlsian Justice as the Core of a Game*, "American Economic Review", 71 (1981), pp. 880-895. Sono in debito con Anthony Laden che mi ha fatto notare come l'articolo di Howe e Roemer sia pertinente alla questione della stabilità, e a parte l'idea di stabilità delle ragioni (implicita nella sua trattazione) mi sono limitato a parafrasare la sua analisi di questo articolo esposta nella tesi di laurea sostenuta con lode a Harvard nel 1989.

³² Sul concetto di nucleo di un gioco dirò soltanto che è l'insieme delle distribuzioni delle vincite tali che nessuna coalizione (comunque grande, da quella totale che non esclude nessuno al singolo che gioca da solo), può migliorare la propria situazione uscendo dal gioco. Si tratta di una nozione analizzata da qualsiasi buon testo di teoria dei giochi.

³³ Naturalmente questo modello non è fedele alla nostra concezione della posizione originaria, alla quale sono estranei i concetti di vincita, di uscita e di passaggio a una nuova lotteria; inoltre Howe e Roemer ignorano la struttura di base e vedono le

distribuzioni in termini di reddito, non di beni primari. Invece di chiederci se c'è una coalizione che desidera uscire, possiamo chiederci se in una società bene ordinata esistono persone che sono insoddisfatte dei principi di giustizia che la regolano.

32. *Ancora sulle uguali libertà di base*

32.1. Aggiungiamo, per completare il primo confronto, un'altra considerazione a favore dei due principi rispetto a quello di utilità; si tratta di un argomento collegato alla seconda condizione della regola del maximin, cioè che il livello garantibile corrisponda a un mondo sociale altamente soddisfacente. Poiché una delle ragioni di questa condizione è il ruolo centrale delle uguali libertà di base in un regime costituzionale, mi occuperò brevemente, a titolo di preparazione, di alcuni altri aspetti di queste libertà oltre a quelli già esaminati nel § 13.

Si tratta, tanto per cominciare, di libertà che tendono a confliggere l'una con l'altra, per cui è necessario calibrare le regole istituzionali che le definiscono in modo da farle rientrare tutte quante in uno schema coerente. Parlare di priorità della libertà, o di priorità del primo principio rispetto al secondo, è dire che una libertà di base può essere limitata o negata solo nei confronti di un'altra, o di più altre, ma mai per un maggior bene pubblico, nel senso di un maggior totale netto di vantaggi sociali ed economici per la società nel suo insieme.

Abbiamo già detto che nessuna delle libertà di base, da quelle di pensiero e di coscienza e quelle politiche e alle garanzie dello stato di diritto, è assoluta: quando confliggono l'una con l'altra possono essere limitate. Non è nemmeno indispensabile che nello schema finale riveduto e corretto si tenga (in un qualche senso) ugualmente conto di ognuna; il punto è che, quale che sia l'equilibrio fra tali libertà, lo schema finale deve essere garantito allo stesso modo a tutti i cittadini.

32.2. Nel cercare un equilibrio fra le libertà di base dobbiamo distinguere la limitazione dalla regolazione. Non si viola la priorità

di queste libertà quando ci si limita a regolarle, come è indispensabile fare per combinarle in uno schema unitario; finché a ognuna è garantita quella che possiamo chiamare “la gamma centrale di applicazione”, i due principi sono soddisfatti.

Per regolare la libera discussione, per esempio, è essenziale un ordine dei lavori. Non è possibile che tutti parlino insieme, o che lo stesso spazio pubblico venga usato contemporaneamente per scopi diversi. Per trasformare le libertà fondamentali in istituzioni ci vogliono (come per realizzare interessi diversi) organizzazione sociale, programmazione dei tempi e degli spazi e via dicendo; né la regolazione, che è indispensabile, va confusa con una restrizione, per esempio, dei contenuti dei discorsi ammissibili, o col divieto di difendere in pubblico certe dottrine religiose e filosofiche o morali e politiche, o di sollevare dubbi, generali e particolari, sulla giustizia della struttura di base e delle sue politiche sociali.

32.3. Poiché le libertà di base, grazie alla loro priorità, godono di uno statuto speciale, dobbiamo considerare tali solo quelle veramente essenziali e sperare che le altre trovino uno spazio soddisfacente grazie al principio generale di minimizzazione delle restrizioni legali (una volta stabilito che contro tali restrizioni l'onere della prova va attribuito in base agli altri requisiti dei due principi di giustizia). Se le libertà di base sono molte, inserirle in uno schema dettagliato e coerente che garantisca a ognuna la sua gamma centrale di applicazione può risultare troppo macchinoso, e questo ci porta a chiederci quali siano i casi veramente fondamentali e a introdurre un criterio di significatività per ogni diritto o libertà particolare. Non c'è altro modo di individuare quello schema di libertà di base pienamente adeguato che cerchiamo.

Un difetto, e grave, della *Teoria* è che la sua trattazione delle libertà di base propone due criteri diversi, contrastanti ed entrambi insoddisfacenti. Uno consiste nello specificare tali libertà in modo da ottenere lo schema più esteso (*Teoria*, § 32, p. 177; § 37, p. 198; § 39, p. 209); l'altro ci chiede di specificare lo schema delle libertà dal punto di vista degli interessi razionali dell'“uguale cittadino rappresentativo”, così come ci sono noti nella fase pertinente della

successione dei quattro stadi (*Teoria*, § 32, p. 178; § 39, p. 212). Ma (come sostiene Hart)³⁴ l'idea di estensione di una libertà di base è utile solo nei casi meno importanti, e nella *Teoria* la nozione di interesse fondamentale dei cittadini non è abbastanza chiara da poter svolgere la funzione che le viene richiesta. Quale potrebbe essere un criterio migliore?

32.4. Il criterio che proponiamo è questo: le libertà di base e la loro priorità devono garantire ugualmente a tutti i cittadini le condizioni sociali indispensabili per lo sviluppo adeguato e l'esercizio pieno e informato dei loro due poteri morali in quelli che abbiamo chiamato i due casi fondamentali (§ 13.4), e che ora precisiamo in modo più completo.³⁵

(a) Il primo caso fondamentale è collegato al possesso del senso di giustizia e riguarda l'applicazione dei principi di giustizia alla struttura di base e alle sue politiche sociali. Le uguali libertà politiche (che comprendono quella di pensiero) devono garantire la possibilità di un'applicazione libera e informata dei principi di giustizia a tale struttura e alle sue politiche attraverso l'esercizio pieno ed effettivo del senso di giustizia dei cittadini. Tutto ciò è necessario per rendere possibile il libero uso della ragione pubblica (§ 26).

(b) Il secondo caso fondamentale è collegato alla capacità di avere una concezione (completa) del bene (associata, normalmente, a una dottrina religiosa, filosofica o morale comprensiva) e riguarda la formazione e revisione di una tale concezione, nonché il suo perseguimento razionale per tutta la vita, attraverso la facoltà della ragione pratica. La libertà di coscienza e quella di associazione devono garantire la possibilità di un esercizio libero e informato di questa capacità e delle facoltà di ragione pratica e giudizio che l'accompagnano.

(c) Possiamo collegare ai due casi fondamentali le libertà rimanenti, che hanno una funzione di sostegno – libertà e integrità fisica e psicologica della persona, diritti e libertà definiti dal governo della legge – osservando che sono necessarie per garantire adeguatamente le altre. Quello che distingue i due casi fondamentali è innanzitutto il nesso con la realizzazione degli

interessi fondamentali dei cittadini, considerati liberi, uguali, ragionevoli e razionali, e in secondo luogo l'ampio raggio d'azione e il carattere basilare delle istituzioni cui vengono applicati (in entrambi i casi) i principi di giustizia.

32.5. Una volta data questa divisione delle libertà di base, noi spieghiamo quanto esse siano significative, singolarmente prese, nel seguente modo: una libertà è più o meno significativa a seconda che investa in maniera più o meno essenziale, o sia uno strumento istituzionale più o meno necessario a proteggere, l'esercizio pieno e informato dei poteri morali in uno dei due casi fondamentali (o in entrambi). Le libertà più significative contraddistinguono la gamma centrale di applicazione di (almeno) una particolare libertà di base, e in caso di conflitto noi cerchiamo di assicurare loro un posto nella gamma centrale di ognuna.

Facciamo qualche esempio. Innanzitutto va giudicato in base a questo criterio il peso delle rivendicazioni di libertà di parola, stampa e discussione. Ci sono usi della parola che non godono di una particolare protezione, e alcuni di questi – per esempio la diffamazione privata, verbale o a stampa, e (in certi casi) la cosiddetta aggressione verbale – sono reati. Nemmeno i discorsi politici, quando diventano incitamento all'uso imminente e illegale della forza, sono più protetti come libertà di base.

I motivi per cui questi usi della parola sono reati vanno esaminati accuratamente, e in generale varieranno da caso a caso. La diffamazione privata (ma non quella di personaggi politici, o comunque pubblici) non ha assolutamente niente a che fare con l'utilizzo della ragione pubblica per giudicare e regolare la struttura di base, e per di più è un torto fatto a un privato. L'incitamento all'uso imminente e illegale della forza, quale che sia la visione politica generale dell'oratore, è invece una violazione delle procedure politiche democratiche troppo grave perché le regole della discussione pubblica possano permetterla. Ma finché la difesa di dottrine rivoluzionarie e perfino sediziose sarà pienamente protetta – e deve esserlo – non ci saranno restrizioni sul contenuto dei discorsi ma solo una regolamentazione del tempo, del luogo e dei mezzi usati per esprimerla.

32.6. Fra i diritti di base c'è quello di possedere proprietà personali e averne l'uso esclusivo, motivato (anche) dall'esigenza di permettere una base materiale sufficiente all'indipendenza personale e al rispetto di sé, che sono entrambi essenziali per lo sviluppo e l'esercizio adeguato dei poteri morali. Fra le basi sociali del rispetto di sé ci sono, appunto, il possesso di questo diritto e la capacità di usarlo efficacemente;³⁶ si tratta dunque di un diritto generale, goduto da tutti i cittadini in virtù dei loro interessi fondamentali. Non considero invece basilari due accezioni più estese del diritto di proprietà, vale a dire

(i) il diritto alla proprietà privata – compresi l'acquisizione e il lascito – delle risorse naturali e dei mezzi di produzione in generale;

(ii) un diritto di proprietà che comprenda la partecipazione paritaria al controllo dei mezzi di produzione e delle risorse naturali, da intendere, gli uni e le altre, come proprietà sociale anziché privata.

Qui non usiamo queste concezioni più ampie della proprietà perché non sono necessarie per lo sviluppo adeguato e il pieno esercizio dei poteri morali e quindi non costituiscono una base sociale essenziale del rispetto di sé (il che non toglie che in determinate condizioni storiche e sociali si possano ugualmente giustificare). L'ulteriore specificazione del diritto di proprietà spetta alla fase legislativa, sempre nell'ipotesi che i diritti e le libertà di base siano salvaguardati.³⁷ In quanto concezione politica pubblica la giustizia come equità deve fornire criteri condivisi sulla cui base valutare gli argomenti pro e contro varie forme di proprietà, socialismo compreso, e a tale scopo evita di pregiudicare, al livello fondamentale dei diritti di base, la questione della proprietà privata dei mezzi di produzione. In tal modo, forse la discussione di questo importante problema potrà svolgersi all'interno di una concezione politica della giustizia capace di conquistare il sostegno di un consenso per intersezione.

³⁴ Vedi la sua recensione, molto critica, *Rawls on Liberty and Its Priority* negli *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, soprattutto il § III, pp. 232-238.

³⁵ Le osservazioni che seguono riassumono (come il § 13) alcuni punti di *The Basic Liberties and Their Priority*, §§ II, III e IX, e di *Liberalismo politico*, lezione VIII, §§ 2, 3 e 9.

³⁶ Qui non esaminerò che cosa rientri in questo diritto personale; dirò solo che comprende o sembra comprendere, quanto meno, certe forme di proprietà immobiliare come le abitazioni e i terreni privati.

³⁷ Vedi *Teoria*, § 42, p. 232. Le fasi della convenzione costituzionale, del legislativo e del giudiziario sono discusse nella *Teoria*, § 31.

33. *L'argomento che valorizza la seconda condizione*

33.1. Nel § 29 abbiamo esaminato il primo argomento basato sulla regola del maximin a favore dei due principi di giustizia; è un argomento al cui centro stanno le negazioni o restrizioni delle libertà di base ammesse dal principio dell'utilità (media), e che mette l'accento sulla terza condizione. Ora esaminerò un secondo argomento a favore dei due principi che valorizza invece la seconda condizione della regola, cioè che il livello garantibile sia molto soddisfacente. Se domandiamo perché lo è (e magari si approssima alla migliore soluzione praticamente realizzabile), la risposta è (in parte) che i due principi di giustizia riescono a garantire le uguali libertà di base, e perciò a soddisfare tre requisiti essenziali di un regime costituzionale stabile, meglio del principio dell'utilità (media).³⁸

Il primo requisito, dato il fatto del pluralismo, è che i diritti e le libertà di base siano stabiliti una volta per tutte e sia loro assegnata una speciale priorità. Così facendo, tali garanzie sono sottratte all'agenda dei partiti politici e collocate in uno spazio che sta al di là del calcolo degli interessi sociali, assicurando in modo chiaro e fermo i termini di una cooperazione sociale fondata sul mutuo rispetto; e questo i due principi di giustizia l'ottengono.

Se invece consideriamo – come fa il principio di utilità – che quando si tratta di specificare i diritti e le libertà di base sia sempre pertinente il calcolo degli interessi sociali, lo statuto di tali libertà e diritti resta indefinito, perché li assoggettiamo a condizioni che possono variare nel tempo e nello spazio; senza contare che la posta in gioco nella controversie politiche aumenta di molto, e con essa – in modo pericoloso – l'insicurezza e le tensioni della vita pubblica. Supponiamo, per esempio, che non si voglia dichiarare

politicamente intoccabile la libertà di coscienza per tutte le fedi religiose, o il diritto di voto per tutti i gruppi sociali: questo rifiuto perpetuerà le profonde divisioni latenti in una società contrassegnata dal fatto del pluralismo ragionevole, e potrebbe anche tradire una disponibilità a far rivivere vecchi antagonismi sperando – con un po' di fortuna – di ricavarne una posizione più vantaggiosa. Garantire le libertà di base e sostenerne la priorità significa invece lavorare alla riconciliazione fra i cittadini e impegnarsi a un riconoscimento reciproco nell'uguaglianza.

33.2. Il secondo requisito di un regime costituzionale stabile è che la sua concezione politica dia alla ragione pubblica una base non soltanto condivisa ma, per quanto è possibile, chiara e tale che la sua affidabilità sia pubblicamente visibile. Ora, abbiamo già visto (§§ 25-26) che la condizione di pubblicità richiede che i principi del giusto politico e della giustizia siano parte essenziale della ragione pubblica; perciò qui l'idea centrale è che i due principi di giustizia specificano una base della ragione pubblica più chiara e affidabile rispetto al principio di utilità. Supponiamo infatti che i complicati calcoli teorici indispensabili per applicare quest'ultimo siano pubblicamente considerati decisivi: resta comunque vero che si basano su stime fortemente congetturali e molto complesse, e questo rende, inevitabilmente, quanto mai precario e incerto l'uso del principio. Basta pensare, per rendersene conto, a quanto sia difficile applicarlo alla struttura di base.

Inoltre il principio di utilità può risultare politicamente impraticabile perché è molto probabile che ognuno veda con sospetto gli argomenti utilitaristici degli altri. Si tratta di argomenti complessi, che presuppongono informazioni spesso difficili da ottenere (se non impossibili), e molte volte è arduo anche raggiungere una valutazione oggettiva e concorde. Per di più, seppure quando li presentiamo riteniamo sinceri e non partigiani i nostri argomenti, dobbiamo sempre chiederci che cosa ne penseranno, verosimilmente, quelli che ci rimettono se prevalgono le nostre ragioni. Se possibile, gli argomenti a sostegno di un giudizio politico non dovrebbero essere solo buoni, ma anche tali che la loro bontà sia pubblicamente visibile.

La massima secondo cui non solo giustizia dev'essere fatta ma si deve pure vedere che è stata fatta vale, oltre che per il diritto, anche per la ragione pubblica. Sotto tutti questi aspetti i due principi (con un indice dei beni primari definito in base alle caratteristiche oggettive della situazione sociale delle singole persone) appaiono superiori a quello di utilità. Qui però la questione non è soltanto che cosa sia vero, o ci sembri tale; è "ci si può ragionevolmente aspettare che cittadini uguali, spesso politicamente in dissenso fra loro, si convincano reciprocamente, nonostante gli oneri del giudizio e soprattutto la complessità del ragionamento politico, della verità e della ragionevolezza di qualcosa? E di che cosa?"

33.3. Il terzo requisito di un regime costituzionale stabile è che le sue istituzioni di base incoraggino le virtù cooperative della vita politica: ragionevolezza, senso dell'equità, spirito di compromesso e prontezza nel venire incontro agli altri. Sono virtù che accompagnano la disponibilità, se non il desiderio, a cooperare con gli altri a condizioni che tutti possano pubblicamente accettare e considerare eque, nonché su un piede di uguaglianza e rispetto reciproco; e i due principi le favoriscono, in primo luogo, sottraendo alla discussione politica le questioni che creano tendenzialmente più divisioni, quelle che, generando incertezza pervasiva erodono le basi della cooperazione sociale e, in secondo luogo, specificando una base ragionevolmente chiara di una ragione pubblica libera.

I due principi di giustizia incoraggiano ancora di più le virtù politiche quando, attraverso la condizione di pubblicità, inseriscono l'ideale dei cittadini come persone libere e uguali nella vita pubblica grazie al loro stesso riconoscimento comune e alla loro realizzazione nella struttura di base. Questo inserimento, unito a una psicologia morale ragionevole (che discuteremo nella quinta parte), implica che quando esistono istituzioni giuste, e non solo esistono ma funzionano bene per lungo tempo, le virtù politiche cooperative ne sono incoraggiate e sorrette; in questo processo è cruciale il fatto che i principi di giustizia esprimono un'idea di reciprocità che è assente invece nel principio di utilità.

Qui è da notare che quando i cittadini riconoscono pubblicamente che la struttura di base soddisfa i due principi, tale pubblico riconoscimento non solo incoraggia la fiducia reciproca ma favorisce anche la formazione di atteggiamenti e abiti mentali indispensabili a una cooperazione sociale volontaria e fruttuosa, e questa è un'altra funzione importante della condizione di pubblicità.

33.4. Fra le virtù cooperative della vita politica c'è la disponibilità a onorare il dovere del civismo pubblico (§ 26.3), che ci prescrive di fare appello a valori politici quando sono in gioco gli elementi costituzionali essenziali, ma anche in altri casi che riguardino da vicino questi elementi e possano essere fonte di divisioni politiche. L'aborto è un buon esempio di caso del secondo tipo: può anche non essere chiaro se sia o non sia una questione costituzionale essenziale, ma è sicuramente molto vicino a una questione di questo tipo e può essere fonte di profondi contrasti. Se accettiamo l'idea di ragione pubblica dovremmo cercare di individuare valori politici che possano indicarci come risolvere il problema o avvicinarci almeno a una soluzione – per intenderci, valori come questi: che il diritto pubblico mostri un appropriato rispetto per la vita umana, che regoli adeguatamente le istituzioni attraverso le quali la società riproduce se stessa nel tempo, che garantisca piena uguaglianza alle donne e, infine, che si conformi ai requisiti della ragione pubblica stessa, la quale vieta, per esempio, che la questione venga decisa da una dottrina comprensiva, teologica o meno. Noi miriamo a dare a questi valori un'espressione politica mantenendoci entro i limiti della ragione pubblica.

Il dovere del civismo pubblico si accompagna all'idea che la discussione politica degli elementi costituzionali essenziali debba mirare a un libero accordo raggiunto sulla base di ideali politici condivisi, e che lo stesso valga anche per altre questioni vicine a tali elementi costituzionali essenziali, specialmente quando sono causa di divisione. Come una guerra giusta mira a una pace giusta, e perciò limita l'uso di quegli strumenti bellici che rendono una simile pace più difficile, così quando nella discussione politica miriamo a un libero accordo dobbiamo usare argomenti e

appellarci a ragioni che gli altri possano accettare. È un fatto però che il dibattito politico ha spesso le caratteristiche della guerra: viene condotto radunando le proprie truppe e cercando di intimidire la controparte, che a quel punto dovrà o intensificare i propri sforzi o battere in ritirata. Al fondo di tutto questo possiamo trovare l'idea che avere carattere significhi avere convinzioni ferme ed essere pronti a sfidare gli altri per proclamarle; che essere significhi scontrarsi.

L'idea di ragione pubblica mette in luce che questo modo di vedere le cose trascura i grandi valori realizzati da una società che nella sua vita pubblica pratici le virtù politiche cooperative della ragionevolezza, del senso dell'equità, dello spirito di compromesso, della volontà di onorare il dovere del civismo pubblico. Quando sono molto diffuse in una società e sorreggono la sua concezione politica della giustizia, queste virtù costituiscono un grande bene pubblico; fanno parte del capitale politico sociale, dove il termine "capitale" è calzante perché si tratta di virtù che si costruiscono lentamente nel tempo e non dipendono solo dalle istituzioni politiche e sociali esistenti (cresciute a loro volta in modo lento), ma anche dall'esperienza complessiva dei cittadini e dalla loro conoscenza (pubblica) del passato. E come il capitale queste virtù possono, per così dire, deprezzarsi e vanno continuamente rinnovate riaffermandole e praticandole giorno dopo giorno.

33.5. Osserviamo, per concludere, che il secondo argomento a favore dei due principi non mette al proprio centro, come il primo, il bene individuale dei cittadini (la necessità di evitare negazioni o limitazioni intollerabili dei diritti e delle libertà di base), ma la natura della cultura politica pubblica realizzata dai due principi di giustizia e le conseguenze (desiderabili) di tale cultura sulla qualità morale della vita pubblica e sul carattere politico dei cittadini. Di fatto, le parti cercano di plasmare un certo tipo di mondo sociale; non considerano il mondo sociale un frutto della storia ma lo ritengono, almeno fino a un certo punto, responsabilità loro, e pensano che il migliore accordo sia quello che garantisce a tutti la giustizia di sfondo, incoraggia uno spirito di cooperazione improntato al rispetto reciproco fra i cittadini e concede al proprio

interno uno spazio sociale sufficiente a modi (ammissibili) di vita pienamente degni della lealtà dei cittadini stessi.³⁹

Qui si può fare un parallelo con l'obiezione di J.S. Mill al principio benthamiano delle conseguenze specifiche.⁴⁰ Secondo Mill non sono fondamentali le conseguenze di determinate leggi prese una a una (che pure hanno una loro ovvia importanza), ma le principali istituzioni della società viste come un tutto, come un unico sistema, nella forma che dà loro l'ordinamento giuridico, nonché il carattere nazionale (il termine è di Mill) incoraggiato da queste istituzioni. A Mill interessava definire un'idea di utilità compatibile con gli interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo; in tal modo il principio di utilità sarebbe stato alla base di un mondo sociale congeniale al bene umano. Il secondo argomento a favore dei due principi è caratterizzato da un ragionamento analogo: la società bene ordinata che realizza tali principi rappresenta un mondo sociale altamente soddisfacente perché incoraggia un carattere politico che, considerando dati una volta per tutte i diritti e le libertà di base, consolida le virtù politiche della cooperazione sociale.

³⁸ Questo paragrafo è ricavato in gran parte da *The Idea of an Overlapping Consensus*, "Oxford Journal of Legal Studies", 7 (1987), pp. 19-21; ristampato in *Collected Papers*, pp. 442 sgg.

³⁹ Consideriamo questa analogia, che devo a Peter Murrell: un rappresentante (per esempio di una marca di biscotti) responsabile di un'area molto vasta deve decidere le condizioni dei contratti coi suoi numerosi agenti locali. Supponiamo che possa seguire due strategie: la prima mira a concludere un contratto separato con ogni agente, sperando di strappare subito percentuali più elevate nelle zone più lucrose, o di aumentarle, col tempo, in quelle che diventeranno tali. La seconda strategia consiste nello stabilire *una tantum* una percentuale fissa, uguale in tutta l'area, che appare equa, e nel chiedere agli agenti locali solo quel minimo di qualità e di servizio che serve a conservare la reputazione del responsabile

d'area e il favore del pubblico, dal quale dipendono i profitti (sto supponendo che questo livello minimo di qualità e servizio sia chiaramente definito e che il pretenderlo non appaia arbitrario). Osserviamo che la seconda strategia, quella che stabilisce una percentuale fissa per tutti gli agenti e richiede certi livelli minimi, ha il vantaggio di fissare una volta per tutte le condizioni dell'accordo fra il responsabile d'area e i suoi agenti locali. L'interesse del responsabile a una buona reputazione è assicurato; contemporaneamente gli agenti sono incentivati a raggiungere i minimi da lui stabiliti e ad accrescere i propri guadagni, il che rafforza l'intera rete commerciale. Gli agenti infatti sanno che il responsabile d'area non approfitterà dei loro buoni affari per guadagnare di più *lui*. Quindi se consideriamo che inizialmente il responsabile d'area si trova in una situazione di grande incertezza, che la prima strategia perpetuerebbe tale incertezza nella collaborazione fra lui e gli agenti e che ciò causerebbe sospetto e sfiducia continui, la seconda strategia appare superiore. Dal punto di vista del responsabile d'area è più razionale cercare di creare un clima di collaborazione serena basato su condizioni chiare e invariabili che appaiano ragionevoli a tutte le parti, anziché tentare una regolazione fine e sempre rivedibile dei contratti individuali che gli permetta di aumentare il profitto là dove se ne presenta l'occasione. E stando ai dati che abbiamo, in effetti i responsabili d'area che hanno più successo seguono la seconda strategia.

⁴⁰ Vedi Mill, *Remarks on Bentham's Philosophy*, in *Collected Works*, a cura di J.M. Robson, vol. 10, University of Toronto Press, Toronto 1969, pp. 7 sgg. e 16 sgg.

34. *Secondo confronto fondamentale: introduzione*

34.1. Abbiamo ormai completato l'esame del primo confronto fondamentale, ovvero del ragionamento che stabilisce la superiorità dei due principi di giustizia (considerati unitariamente) rispetto al principio di utilità media (come principio di giustizia unico). Il confronto raggiunge lo scopo più fondamentale della giustizia come equità ma non dà un particolare sostegno al principio di differenza; dimostra solo che quest'ultimo assicura, come deve assicurare, i mezzi generali per tutti gli scopi di cui abbiamo bisogno per utilizzare le libertà di base, non che nessun altro principio gli potrebbe essere superiore da questo punto di vista.

Ora per esplorare questo problema condurremo un secondo confronto fondamentale in cui i due principi di giustizia, considerati unitariamente, sono paragonati a un'alternativa esattamente uguale, tranne un solo aspetto: al principio di differenza sostituiamo un principio dell'utilità media combinato con un minimo sociale adeguato. Del minimo non si può fare a meno perché le parti pretenderanno comunque una qualche forma di assicurazione; il problema è quale sia il livello più adeguato. Perciò la struttura di base va organizzata in modo da massimizzare l'utilità media, ma compatibilmente (i), con la garanzia delle uguali libertà di base (compreso il loro equo valore) e dell'equa uguaglianza delle opportunità; (ii), col mantenimento di un minimo sociale adeguato. Chiamiamo principio di utilità ristretta questa concezione mista.⁴¹

34.2. Il secondo confronto è importante perché fra le concezioni della giustizia nelle quali il principio di utilità ha un ruolo di primo piano, quello di utilità ristretta sembrerebbe essere il rivale più forte dei due principi di giustizia; quindi, se questi ultimi uscissero vincitori anche da tale confronto, anche le altre

forme del principio di utilità sarebbero da respingere. Avrebbero solo un ruolo di norme subordinate, destinate a regolare le politiche sociali entro i limiti concessi da principi più fondamentali.

È da notare che la terza condizione della regola del maximin non ha più ragion d'essere perché entrambe le alternative escludono le possibilità peggiori – non solo la negazione o restrizione delle libertà di base e dell'equa uguaglianza delle opportunità ma anche (una volta inserito un minimo sociale nel principio di utilità) le perdite di benessere più gravi. Poiché non vogliamo dare alcun peso alla prima condizione della regola escludiamo totalmente gli argomenti probabilistici, supponiamo che nella società esistano due gruppi, i più e i meno avvantaggiati, e cerchiamo di dimostrare che entrambi preferirebbero il principio di differenza a quello di utilità ristretta; noi sosteniamo, in effetti, che la seconda condizione della regola del maximin è pienamente soddisfatta, o almeno soddisfatta quanto basta per fornire un argomento indipendente a favore dei due principi.

⁴¹ Sulle concezioni miste vedi *Teoria*, § 21, p. 115.

35. *Ragioni che rientrano nella pubblicità*

35.1. Le ragioni che consideriamo rientrano, nell'ordine, nelle idee di pubblicità, reciprocità e stabilità. Partirò quindi dalla pubblicità, della quale abbiamo già detto (§ 25.1), che richiede alle parti di valutare i principi di giustizia alla luce delle conseguenze – politiche, sociali e psicologiche – del fatto che i cittadini in generale riconoscono pubblicamente che tali principi sono affermati da loro stessi e regolano la struttura di base in modo effettivo. Prima di passare in rassegna le ragioni a favore del principio di differenza basate su questo requisito, distinguiamo tre livelli di pubblicità che possono essere raggiunti da una società bene ordinata.

(i) Il primo livello è quello in cui i cittadini riconoscono mutuamente i principi di giustizia, e inoltre è pubblicamente noto (o ragionevolmente creduto) che le istituzioni della struttura di base soddisfano tali principi (§ 3).

(ii) Il secondo livello è quello in cui i cittadini riconoscono mutuamente i fatti generali sulla cui base le parti in posizione originaria scelgono i due principi. È per mezzo di questi fatti generali, messi a disposizione delle parti, che facciamo della posizione originaria un modello delle conoscenze e credenze di senso comune del cittadino ragionevole medio intorno alle istituzioni di base e al loro funzionamento (§ 26).

(iii) Il terzo livello è il riconoscimento mutuo della piena capacità della giustizia come equità di giustificare se stessa; esso viene cioè raggiunto quando i cittadini conoscono la giustificazione della giustizia come equità quanto noi, che la stiamo costruendo. Naturalmente è improbabile che la loro riflessione si spinga così avanti; tuttavia questa piena giustificazione è a loro disposizione nella cultura pubblica e, se vogliono, possono esaminarla.⁴² È chiaro che quando esiste un consenso per intersezione fra dottrine

comprehensive i cittadini, normalmente, avranno anche altri motivi per sostenere la concezione politica – e anche questo è di pubblico dominio.

35.2. Quello che speriamo è che una società bene ordinata nella quale sia soddisfatta la condizione di piena pubblicità, ovvero siano stati raggiunti tutti e tre i livelli, sia una società senza ideologia (nel senso marxiano di falsa coscienza). Ma per questo si richiede davvero molto; per esempio, al secondo livello i fatti generali devono essere creduti dai cittadini per buone ragioni e le loro credenze non devono essere né illusioni né autoinganni (che sono forme, le une e gli altri, di coscienza ideologica).⁴³ Poiché le credenze che attribuiamo alle parti sono quelle che chiamiamo di senso comune e, quando non sono controverse, quelle della scienza, c'è una discreta probabilità che nella maggior parte dei casi siano accettate per buone ragioni.

In ogni caso, uno dei modi in cui una società può cercare di superare la coscienza ideologica consiste nell'istituzionalizzare e difendere la libertà di pensiero e di coscienza, perché se mai qualcosa tende, col tempo, a smascherare illusioni e autoinganni, questo qualcosa è l'indagine razionale, la riflessione meditata. La piena pubblicità non può garantirci dall'ideologia, tuttavia ci fa guadagnare moltissimo: se c'è piena pubblicità sappiamo quali sono i principi di giustizia politica soddisfatti dalle istituzioni di base – e se siamo per la giustizia come equità abbiamo anche motivi ragionevoli per sostenerli. Inoltre la giustizia delle istituzioni diminuirà le false credenze (gli autoinganni) sulla propria società di cui altrimenti i cittadini potrebbero aver bisogno per assumervi il proprio ruolo, o perché le istituzioni siano efficienti e stabili.

35.3. La condizione di pubblicità è importante, dal nostro punto di vista, anche perché dà alla concezione politica della giustizia un ruolo educativo (§ 16.2). Noi partiamo da un fatto generale di sociologia politica di senso comune: quelli che crescono in una società bene ordinata ricaveranno, in buona parte, il proprio concetto di sé come cittadini dalla cultura pubblica e dalle concezioni della persona e della società in essa implicite. Ora, poiché la giustizia come equità è costruita a partire da idee intuitive

fondamentali che appartengono a tale cultura, per essa questo ruolo è centrale.

Ci troviamo in un contesto in cui questo punto è importante perché nel secondo confronto il contenuto comune delle due alternative comprende le concezioni del cittadino e della società utilizzate dalla giustizia come equità. Qui la questione da decidere è quale sia il principio di giustizia distributiva (in senso stretto) più appropriato, e se il principio più in armonia con la concezione dei cittadini come persone libere e uguali e della società come equo sistema di cooperazione fra cittadini (ovviamente liberi e uguali) sia quello di differenza o quello di utilità ristretta. Poiché questa concezione della cooperazione sociale comprende un'idea di mutuo vantaggio, il ruolo educativo introdotto dalla condizione di pubblicità implica che il contenuto comune delle alternative assicura una base alle ragioni della reciprocità.

⁴² Qui mi viene da fantasticare che alla cultura pubblica siano note opere come questa mia “riformulazione”.

⁴³ Secondo Marx, nel caso delle illusioni siamo fuorviati dall'apparenza superficiale degli assetti capitalistici di mercato e non percepiamo lo sfruttamento presente in profondità, mentre gli autoinganni sono credenze false o irragionevoli che accettiamo, oppure valori irrazionali e disumani che facciamo nostri, perché questo ci è psicologicamente necessario per assumere il nostro ruolo nella società e per far funzionare efficacemente le istituzioni di base.

36. *Ragioni che rientrano nella reciprocità*

36.1. Come ho già detto, il fatto di comprendere un'idea di reciprocità distingue il principio di differenza da quello di utilità ristretta. Quest'ultimo è un principio aggregativo massimizzante che di per sé non tende all'uguaglianza o alla reciprocità; se per caso opera in questo senso, ciò dipende solo dalle circostanze, variabili da caso a caso, in cui viene applicato. I due confronti fondamentali fanno leva proprio su questo fatto; come abbiamo già detto, il primo mette in luce il vantaggio dei due principi sul piano dell'uguaglianza (delle libertà di base), il secondo mette in luce il vantaggio dei due principi sul piano della reciprocità.

Supponiamo, per semplicità, che nella società esistano due soli gruppi, i più e i meno avvantaggiati, e concentriamoci esclusivamente sul reddito e la ricchezza: nella sua forma più semplice il principio di differenza regola proprio queste disuguaglianze. Poiché nella posizione originaria c'è fra loro simmetria, le parti, sapendo (grazie al contenuto comune delle due alternative) che il principio adottato varrà per cittadini considerati liberi e uguali, prendono come punto di partenza una divisione del reddito e della ricchezza in parti uguali (con prospetti di vita uguali sul piano di questi beni primari), dopo di che si chiedono “esistono buone ragioni per abbandonare la divisione in parti uguali? E se ci sono, quali disuguaglianze saranno accettabili? E come nasceranno queste disuguaglianze accettabili?”

36.2. Una concezione politica della giustizia deve prendere in considerazione le esigenze dell'organizzazione sociale e dell'efficienza economica, e le parti sarebbero dispostissime ad accettare le disuguaglianze di reddito e ricchezza purché contribuiscano efficacemente a migliorare la situazione di ognuno rispetto al punto di partenza della divisione paritaria. Ora, questo

fa pensare proprio al principio di differenza: se prendiamo come termine di paragone la divisione in parti uguali, chi guadagna di più dovrà farlo a condizioni accettabili per chi guadagna di meno, e in particolare per chi ha il reddito più basso.

Otteniamo quindi questo principio prendendo come punto di partenza la divisione in parti uguali più un'idea di reciprocità. Il principio seleziona il punto più alto della curva OP di massima efficienza, e abbiamo già visto che questo coincide col punto efficiente più vicino alla linea dei 45 gradi, che rappresenta l'uguaglianza e preserva la divisione paritaria (vedi figura 1 a p. 00). L'idea di reciprocità implicita nel principio di differenza seleziona un centro focale naturale fra le esigenze dell'efficienza e dell'uguaglianza.⁴⁴

36.3. Per vedere uno dei modi in cui le parti potrebbero arrivare al principio di differenza consideriamo la figura 1 e immaginiamo che abbiano concordato di spostarsi da O a D, dato che nel segmento OD tutti guadagnano e D è il primo punto efficiente (paretiano).

In D le parti si chiedono se sia il caso di passare a B, che si trova sulla parte della curva OP che scende verso sud-est, a destra di D, ed è il punto di Bentham, cioè quello in cui l'utilità media (nella misura in cui dipende da reddito e ricchezza) è massima (facendo salvi i vincoli). I punti fra D e B e oltre B, fino a F (il punto feudale), dove si massimizza l'utilità dei più avvantaggiati, sono pure efficienti: un movimento lungo questa parte della curva può far salire l'indice di un gruppo solo abbassando quello dell'altro. L'arco DF rappresenta la regione conflittuale, mentre non c'è conflitto in OD, nel quale uno spostamento verso nordest va a beneficio di tutti.

Il principio di differenza corrisponde alla decisione, presa di comune accordo, di fermarsi in D e non entrare nella regione conflittuale. D è il punto più alto della curva OP nonché il solo che soddisfi la seguente condizione di reciprocità: coloro che in un determinato punto sono in condizioni migliori, non lo sono a danno di quelli che in quel punto hanno condizioni peggiori. Poiché le parti rappresentano cittadini liberi e uguali, e di

conseguenza prendono come punto di partenza adeguato la divisione paritaria, noi diciamo che questa è una condizione di reciprocità appropriata (non che sia l'unica; non abbiamo dimostrato che non ne esiste un'altra, ma è difficile immaginare quale potrebbe essere).

36.4. Ricapitolando, il principio di differenza esprime l'idea che, prendendo come punto di partenza la divisione paritaria, in nessun momento i più avvantaggiati devono stare meglio a detrimento di chi sta peggio. Ma poiché questo principio vale anche per la struttura di base, in esso è implicita un'idea di reciprocità più profonda: che le istituzioni sociali non devono utilizzare fattori contingenti come le dotazioni naturali iniziali, la posizione sociale di partenza e la buona o cattiva fortuna nel corso della vita se non in modi che vadano a beneficio di ognuno, compresi i meno favoriti. E questo è un modo equo in cui i cittadini, in quanto persone libere e uguali, possono confrontarsi con tali inevitabili fattori contingenti.

Ricordiamo quello che abbiamo detto nel § 21: i più dotati (quelli che nella distribuzione delle dotazioni naturali hanno un posto che non si sono meritati moralmente) sono incoraggiati a cercare benefici ancora più grandi – loro che già sono favoriti da una posizione più fortunata nella distribuzione – a patto di affinare e usare le proprie doti in modo da contribuire al bene di tutti e in particolare dei meno dotati (quelli che nella distribuzione hanno un posto – neanche questo meritato moralmente – meno fortunato). D'altronde una simile nozione di reciprocità è implicita nell'idea che la distribuzione delle dotazioni naturali iniziali sia da considerare un patrimonio comune. Per fattori contingenti come la posizione sociale e la buona o cattiva fortuna valgono considerazioni parallele, benché non identiche.

⁴⁴ Vedi E.S. Phelps, *Taxation of Wage Income for Economic Justice*, "Quarterly Journal of Economics", 87 (1973), § 1. L'idea di centro focale è dovuta a Thomas Schelling, *Strategy of Conflict*,

Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1960, per esempio a pp. 57 sgg.

37. Ragioni che rientrano nella stabilità

37.1. L'idea di stabilità può essere introdotta così: per essere stabile una concezione politica deve generare il suo stesso sostegno e le istituzioni che ne nascono devono essere in grado – almeno in condizioni ragionevolmente favorevoli, sulle quali torneremo nella quinta parte – di reggersi da sé. Ciò significa che chi cresce in una società bene ordinata che realizzi tale concezione sviluppa, normalmente, modi di pensare e giudicare, nonché disposizioni e sentimenti, che lo portano a sostenere la concezione stessa come fine in sé; ritiene cioè che dietro i suoi ideali e principi ci siano buone ragioni; accetta le istituzioni esistenti, che trova giuste, e in genere, data la sua posizione presente e quella probabile in futuro nella società, non desidera né violare né rinegoziare i termini della cooperazione sociale.

Qui supponiamo che la cooperazione politica e sociale crollerebbe rapidamente se tutti, o anche molti, agissero sempre, per interesse individuale o di gruppo, in modo puramente strategico (nel senso della teoria dei giochi). In un regime democratico una cooperazione sociale stabile riposa sul fatto che la maggioranza dei cittadini consideri legittimo, o almeno non gravemente illegittimo, l'ordine politico e sia quindi disposta ad accettarlo.

37.2. Nella società bene ordinata della giustizia come equità il malcontento appare probabile soprattutto fra i più avvantaggiati; perciò è anche più probabile che siano loro a violare i termini della cooperazione, o a chiederne una rinegoziazione. Infatti, più riescono a spostare in avanti la distribuzione di reddito e ricchezza nel segmento conflittuale (da D a F), maggiore è il beneficio che ne traggono. Ma allora perché non pretendono una rinegoziazione continua?

Naturalmente non esiste un principio distributivo capace di eliminare completamente le tendenze alla defezione o alla rinegoziazione, se supponiamo che queste si manifestino ogni volta che è possibile un guadagno per l'uno o per l'altro gruppo. In ogni punto efficiente un gruppo può migliorare la propria posizione a spese dell'altro; tendenze del genere non esisterebbero solo se non ci fosse un segmento conflittuale e la curva OP salisse indefinitamente verso nord-est, come potrebbe fare nel giardino dell'Eden. Perciò per garantire la stabilità la concezione politica dovrà trovare altre ragioni che controbilancino o riducano al silenzio il desiderio di violare o rinegoziare le condizioni di cooperazione esistenti. In tal caso, pur essendo sempre vero che i più avvantaggiati potrebbero acquisire un reddito e una ricchezza ancora più grandi, su questa possibilità prevarranno altre ragioni.

37.3. Accenneremo a tre di queste ragioni. Innanzitutto si deve tener conto del ruolo educativo di una concezione politica pubblica (§ 35.3); e infatti noi supporremo che tutti i membri della società si considerino cittadini liberi e uguali impegnati in una cooperazione sociale reciprocamente vantaggiosa mediata dalla struttura di base delle loro istituzioni. Data questa concezione che hanno di se stessi, essi riterranno che il principio di distribuzione valido per tale struttura debba contenere un'adeguata idea di reciprocità; e se le considerazioni svolte sopra (§ 36) mostrano che il principio di differenza contiene un'idea del genere, ognuno di loro ha almeno questa ragione per accettarlo.

Noi supponiamo anche che oltre a questa ragione, che è di tutti, i più avvantaggiati ne abbiano pure una seconda, consapevoli come sono di un'idea di reciprocità più profonda implicita nel principio di differenza in quanto applicato alla struttura di base, cioè che questo principio costringe, tendenzialmente, a sfruttare i tre fattori contingenti discussi nel § 16 solo in modi vantaggiosi per tutti. Qui il punto è che i più avvantaggiati si considerano già beneficiati dalla sorte nella distribuzione, per esempio, delle dotazioni naturali iniziali, e ulteriormente beneficiati da una struttura di base (approvata anche dai meno avvantaggiati) che dà loro la possibilità di migliorare la propria situazione a patto di

migliorare anche quella di qualcun altro.

Una terza ragione è collegata invece ai tre requisiti di un regime costituzionale stabile. L'esame di questi requisiti condotto nel § 33 ha mostrato che i diritti e le libertà di base creano, attraverso le istituzioni, una cultura politica pubblica che incoraggia la fiducia reciproca e le virtù cooperative. Il principio di differenza ha lo stesso effetto; infatti, una volta che l'opinione pubblica abbia compreso che tendenzialmente esso tratta i tre grandi tipi della contingenza solo in modi che promuovono il bene generale, e che gli spostamenti – sempre presenti – della forza contrattuale relativa non saranno sfruttati per interessi individuali o di gruppo, la fiducia reciproca e le virtù cooperative ne verranno incoraggiate.

Inoltre, poiché il principio di differenza esprime l'accordo di non entrare nel segmento conflittuale e i più avvantaggiati, data l'autorità e la responsabilità di cui sono detentori, ci entrerebbero da una posizione migliore, affermandolo pubblicamente essi segnalano nella maniera più chiara possibile ai meno avvantaggiati di accettare un'idea di reciprocità appropriata.⁴⁵ Non solo: in questo modo i più avvantaggiati danno anche segno di riconoscere la grande importanza della cultura pubblica, con le sue virtù politiche incoraggiate dai due principi. Un simile tipo di cultura inibisce uno spreco come quello costituito dalle interminabili contrattazioni fra interessi contrapposti, individuali e di gruppo, e ci dà qualche speranza di realizzare la concordia sociale e l'amicizia civica.

⁴⁵ Devo questa osservazione a E.F. McClennen, *Justice and the Problem of Stability*, "Philosophy and Public Affairs", 18 (inverno 1989), pp. 23 sgg. Ma tutta l'analisi di McClennen è istruttiva.

38. *Ragioni contro il principio di utilità ristretta*

38.1. Per il principio di utilità ristretta, la prima difficoltà è l'indeterminatezza: in quale parte del segmento conflittuale si trova il punto di Bentham (ma anche qualsiasi altro punto – per esempio quello di Nash – specificato da un principio di utilità)?⁴⁶ Per individuarlo abbiamo bisogno di una misura interpersonale, pubblica, praticamente utilizzabile, riconosciuta (se possibile) da tutti e ragionevolmente attendibile; ed è stata anche questa considerazione a indurci a introdurre l'idea dei beni primari, basati su aspetti oggettivi delle condizioni in cui vivono gli esseri umani.

A questo proposito il principio di utilità va incontro a difficoltà molto gravi. L'incertezza rende più probabili le liti e la sfiducia, così come fanno, per ragioni molto simili, l'ambiguità e non chiarezza dei principi (§ 33.2).

38.2. In secondo luogo, in quanto chiede ai meno avvantaggiati di accettare per tutta la vita vantaggi economici e sociali minori (in termini di utilità) per garantirne di maggiori (sempre in termini di utilità) ai più avvantaggiati, il principio di utilità chiede ai primi più di quanto il principio di differenza chieda ai secondi. In realtà una richiesta del genere, rivolta ai meno avvantaggiati, appare veramente estrema; nel loro caso il carico psicologico (che può portare anche all'instabilità) non può non essere più gravoso. Consideriamo infatti i due principi sotto l'aspetto della reciprocità: quello di differenza si basa sulla nostra disposizione a ripagare con la stessa moneta ciò che gli altri fanno per noi (o a noi), mentre quello di utilità dà un maggior peso a una disposizione molto più debole, la simpatia – o meglio la nostra capacità di immedesimarci negli interessi e nelle preoccupazioni di altre persone.

Naturalmente i più avvantaggiati possono anche non

rispettare una struttura di base giusta, ma non perché questa chieda loro molto; caso mai perché, avendo più spesso autorità o potere politico, sono più tentati di violare i principi di giustizia. Ma questa non è che una nuova ragione per non addentrarsi nel segmento conflittuale con la scusa della massimizzazione dell'utilità. È addirittura possibile che le disuguaglianze consentite dal principio di differenza siano già troppo grandi per la stabilità.

38.3. Infine, il principio di utilità ristretta contiene l'idea di un minimo sociale.⁴⁷ Ma come va determinato questo minimo? Abbiamo bisogno di un concetto che ci indichi, a grandi linee, quali sono le cose da garantire. Ci saranno versioni diverse del principio di utilità ristretta, a seconda del concetto prescelto; senza contare che alcune idee di minimo sono incompatibili col principio stesso – per esempio quella, ben conosciuta, del minimo come dividendo sociale che approssima una ripartizione paritaria del prodotto sociale, sia pure con le deviazioni rese inevitabili dal funzionamento di una società moderna. Questa nozione è respinta sia dal principio di utilità sia dalla giustizia come equità.

Può essere inserito, invece, nel principio di utilità ristretta il seguente concetto di minimo. Abbiamo già detto (§ 29.3) che le parti devono tener conto dell'onerosità dell'impegno, perché per concludere un accordo in buona fede devono essere ragionevolmente sicure che i loro rappresentati saranno in grado di onorarlo. Ma allora, una volta adottati i principi delle uguali libertà e dell'equa uguaglianza delle opportunità, qual è il minimo *più basso* necessario a garantire che l'onere dell'impegno non sia eccessivo? Abbiamo detto che è insostenibile quando, come cittadini liberi e uguali, non siamo più in grado di affermare i principi della giustizia (minimo compreso) come concezione pubblica della giustizia per la struttura di base.

Qui possiamo precisare il significato di “affermare” osservando che quando l'onerosità dell'impegno ci appare eccessiva possiamo reagire in due modi. La prima reazione ci rende cupi, carichi di rancore, pronti, quando si dia l'occasione, a protestare contro la nostra condizione in modo violento; e i meno avvantaggiati diventano amari, respingono la concezione che la

società ha della giustizia e si considerano oppressi. La seconda reazione è meno dura: prendiamo le distanze dalla società politica, ci ritiriamo dal nostro mondo sociale, ci sentiamo tagliati fuori, diventiamo cinici, ci isoliamo, non siamo più capaci di sostenere i principi di giustizia, nel pensiero e nella condotta, per tutta la vita. Non siamo né ostili né ribelli, ma quei principi non sono nostri e non catturano la nostra sensibilità morale.

Un sostenitore del principio di utilità potrebbe dire che l'onerosità dell'impegno è eccessiva solo quando la nostra quota di risorse sociali non ci permette di vivere una vita umanamente decente e di soddisfare quelli che nella nostra società sono considerati bisogni essenziali dei cittadini. L'idea di fondo è che grazie alla nostra umanità – ai nostri comuni bisogni umani – a ognuno di noi è dovuto almeno questo; e non solo perché è prudenza politica eliminare ogni causa di attrito. Ora, qualcuno sostiene che l'argomento basato sull'onerosità dell'impegno non richiede altro; una volta che i due principi escono vittoriosi dal primo confronto il velo d'ignoranza, con le incertezze che lo accompagnano, non richiede un minimo più elevato di quello che copre tali bisogni essenziali.

38.4. Questo concetto di minimo è vago, dà indicazioni di massima ma non specifica qualcosa di ben definito, e in ogni caso questo qualcosa dipenderebbe, almeno in parte, dal livello di prosperità della società. In sé, tuttavia, il concetto è diverso da quello della giustizia come equità, perché il principio di differenza impone un minimo che – insieme all'intera famiglia delle politiche sociali – massimizzi i prospetti di vita completi dei meno avvantaggiati (torneremo su alcuni dettagli nella quarta parte).

Naturalmente può accadere che nella pratica i minimi sociali specificati da queste due concezioni non siano molto distanti; le cose dovute agli esseri umani in virtù della loro umanità e quelle loro dovute (date tutte le altre politiche sociali regolate dal principio di differenza) in quanto cittadini liberi e uguali possono anche essere, in buona parte, le stesse. Ma per il momento mettiamo da parte questo punto e concentriamoci sulla domanda principale: un minimo sociale che copra solo i bisogni essenziali di

una vita decente garantisce che l'onerosità dell'impegno non sia eccessiva?

Concediamo pure che il minimo del principio di utilità ristretta faccia sì che tale onere non sia eccessivo nel primo senso, che i meno avvantaggiati non trovino la loro condizione così disgraziata, o i loro bisogni così poco soddisfatti, da respingere – pronti anche alla violenza, pur di migliorare il proprio stato – la concezione sociale della giustizia. Ma è sufficiente a far sì che l'onerosità dell'impegno non sia eccessiva nel secondo senso? Perché lo sia, è necessario che i meno avvantaggiati si sentano parte di una società politica e trovino significativa – anche per loro – la cultura pubblica, con i suoi ideali e principi.

Nella quarta parte suggerisco che il concetto di minimo come copertura dei bisogni essenziali di una vita umana decente sia un concetto da stato capitalistico del benessere: è sufficiente a far sì che l'onerosità dell'impegno non sia eccessiva nel primo dei due sensi che abbiamo distinto, ma appare inadeguato a garantire che non lo sia nel secondo. Inoltre quando prendiamo sul serio l'idea della società come equo sistema di cooperazione fra cittadini liberi e uguali (e l'esito del primo confronto implica che ci troviamo proprio in questa situazione), noi speriamo di realizzare un'altra concezione della società politica: speriamo che la loro situazione non impedisca ai meno avvantaggiati di lasciarsi attrarre dal mondo pubblico e di considerarsene membri a pieno titolo, una volta compresi gli ideali e i principi della società e riconosciuto che la migliore condizione di altre persone opera a loro beneficio.

A tal fine il principio di differenza specifica, insieme alle altre politiche sociali che definisce, un minimo sociale derivato da un'idea di reciprocità che copra quanto meno i bisogni di base necessari a una vita decente e, presumibilmente, anche qualcosa d'altro. Noi supponiamo che i cittadini si considerino liberi e uguali e vedano la società come un equo sistema di cooperazione sociale nel tempo, ma anche che concepiscano la giustizia distributiva come regolazione delle disuguaglianze economiche e sociali fra prospettivi di vita (sulle quali operano la classe sociale di origine, le dotazioni naturali e la buona o cattiva sorte nel corso degli anni).

A questo punto noi diciamo: se chi vede così se stesso e la propria società non deve ritirarsi dal mondo pubblico, anzi se ne deve considerare membro a pieno titolo, il minimo sociale – quali che siano le cose in più che assicura, oltre ai bisogni umani essenziali – deve derivare da un'idea di reciprocità adeguata a una società politica così concepita. Viceversa, un minimo sociale che copra solo tali bisogni essenziali può soddisfare i requisiti di uno stato capitalistico del benessere, ma non è sufficiente per la società – che nella quarta parte chiamo democrazia proprietaria – nella quale sono realizzati i principi della giustizia come equità.

⁴⁶ Vedi figura 1, § 18.

⁴⁷ Questa versione del problema del minimo sociale deve molto alla discussione di Jeremy Waldron in *John Rawls and the Social Minimum*, "Journal of Applied Philosophy", 3 (1986), specialmente alle pp. 27-32. Nella *Teoria*, § 49, pp. 266-269, ho scritto che quando si tratta di inserire un minimo nel principio di utilità ristretta – di trovare l'equilibrio più opportuno fra massimizzazione dell'utilità media e garanzia di un minimo adeguato – può accadere che i sostenitori di questo principio si facciano guidare in realtà da quello di differenza, operante in modo implicito nelle loro riflessioni. L'idea che avevo in mente era che in questo caso il principio di utilità non era una vera alternativa a quello di differenza; Waldron risponde a questa idea formulando una nuova nozione di minimo come soddisfacimento dei bisogni umani di base essenziali per una vita decente e collega tale nozione con quella di onerosità dell'impegno. Riconosco che la mia tesi nella *Teoria* è sbagliata e seguo le sue indicazioni anche accoppiando, nel testo, questo concetto di minimo col principio di utilità ristretta, ma ciò mi impone di rivedere l'argomento contro il principio di utilità.

39. *Considerazioni sull'uguaglianza*

39.1. La giustizia come equità è una teoria egualitaria, ma in che senso? L'uguaglianza è di molti tipi, e ci sono molti motivi per averla a cuore; dunque sarà bene ricapitolare alcune delle ragioni per cui regolare le disuguaglianze economiche e sociali.⁴⁸

(a) Una prima ragione è che, a meno di circostanze del tutto particolari, non sembra giusto che una parte, piccola o grande, della società, viva nell'abbondanza mentre molti altri (ma anche pochi) soffrono gravi privazioni – per non parlare della fame, o di malattie che potrebbero essere curate; che bisogni e necessità urgenti restino insoddisfatti mentre si dà sollievo a quelli, meno urgenti, di altri. Ma qui a preoccuparci può anche non essere la disuguaglianza di reddito e ricchezza in quanto tale; possiamo anche limitarci a pensare che tutti debbano avere – a meno di una vera penuria – quanto basta a soddisfare i loro bisogni di base.

(b) Una seconda ragione per regolare le disuguaglianze economiche e sociali è che così si impedisce a una parte della società di dominare il resto. Le disparità di questi due tipi, infatti, quando sono forti tendono a favorire la disuguaglianza politica. Come dice Mill, le basi del potere politico sono l'intelligenza (coltivata), la proprietà e il “potere di combinazione”, un'espressione con la quale egli intende la capacità di perseguire i propri interessi politici collaborando con altre persone.⁴⁹ Questo potere permette a un piccolo numero di individui di instaurare, grazie al controllo dell'apparato statale, un sistema giuridico e un regime della proprietà che garantiscono la loro posizione dominante sull'insieme dell'economia. In quanto questo dominio è vissuto come qualcosa di negativo, che rende la vita di molti peggiore di come potrebbe essere in sua assenza, quelli che ci interessano sono, ancora una volta, gli effetti della disuguaglianza

economica e sociale.

(c) La terza ragione ci porta più vicino al lato ingiusto della disuguaglianza in sé considerata. Le disparità politiche ed economiche, quando sono significative, si accompagnano spesso a dislivelli di status sociale che spingono sia quelli che stanno in basso a considerarsi inferiori, sia gli altri a considerarli tali; e questo può generare diffusi atteggiamenti di deferenza e servilismo da un lato, di volontà di dominio e arroganza dall'altro. Queste conseguenze delle disuguaglianze sociali ed economiche possono costituire mali molto gravi e gli atteggiamenti che esse generano possono essere grandi vizi.⁵⁰ Ma la disuguaglianza costituisce torto o ingiustizia *di per sé*?

Ci arriva molto vicino, perché in un sistema basato sullo status non tutti possono stare al livello più alto. Lo status è – come talvolta si sente dire – un bene posizionale; uno status elevato presuppone l'esistenza di posizioni inferiori, per cui se cerchiamo di elevare il nostro di fatto rafforziamo un modello che implica uno status inferiore per altre persone. Per questo amiamo pensare che normalmente chi ne ha uno superiore l'abbia guadagnato o conseguito in un qualche modo appropriato, e la sua ricompensa contribuisca al bene generale. E quando è immutabile e associato alla nascita, al genere o alla razza, lo status è particolarmente odioso.

(d) La disuguaglianza può costituire di per sé torto o ingiustizia ogni volta che la società fa uso di procedure eque; valgano gli esempi del mercato equo, cioè aperto ed effettivamente concorrenziale, e delle elezioni politiche eque. In simili casi è preconditione della giustizia economica e politica una certa uguaglianza, o almeno una disuguaglianza ben temperata. Si devono evitare il monopolio e fenomeni analoghi non solo per i loro effetti negativi, come l'inefficienza, ma anche perché – salvo quando sono giustificati da ragioni particolari – rendono iniqui i mercati; e vale qualcosa di molto simile anche per elezioni influenzate dal dominio politico di pochi individui straordinariamente ricchi.

39.2. Gli ultimi due sensi nei quali la disuguaglianza è di per

sé ingiusta ci suggeriscono la soluzione di Rousseau, ripresa (con qualche modifica) anche dalla giustizia come equità: nella società politica lo status fondamentale deve essere la cittadinanza uguale per tutti e che tutti, in quanto persone libere e uguali, possiedono;⁵¹ ed è in quanto cittadini uguali che dobbiamo avere un accesso equo alle eque procedure sulle quali riposa la struttura di base. Dunque l'idea di uguaglianza non solo è in sé significativa, ma lo è al livello più alto; ha a che fare con la scelta fra il concepire la società politica stessa come un equo sistema di cooperazione sociale che dura nel tempo fra cittadini considerati liberi e uguali, e il concepirla in altro modo. Non solo: ma la giustificazione delle altre disuguaglianze va intesa proprio dal punto di vista dell'uguale cittadinanza.

Tutto ciò ci consente di affermare che in una società bene ordinata dai principi di giustizia come equità i cittadini sono uguali al livello più alto e sotto gli aspetti più fondamentali. L'uguaglianza è presente al livello più alto in quanto i cittadini si riconoscono e considerano uguali; il loro essere quello che sono, cittadini, comprende il fatto che le loro relazioni sono relazioni fra uguali e d'altronde queste relazioni sono parte integrante sia di ciò che sono, sia di ciò che gli altri li riconoscono essere. Il legame sociale che li unisce è l'impegno politico pubblico a salvaguardare le condizioni richieste dalla loro relazione di uguaglianza.

Sul piano dei prospetti di vita questa relazione di uguaglianza al livello più alto è consona a un minimo sociale basato su un'idea di reciprocità, più che a un minimo che copra soltanto i bisogni umani necessari per una vita decente; e qui possiamo vedere come il concetto appropriato di minimo sociale dipenda dal contenuto della cultura politica pubblica, il quale dipende a sua volta dal modo in cui la concezione politica della giustizia intende la società politica. Il concetto di "minimo appropriato" non è determinato dai bisogni fondamentali della natura umana psicologicamente (o biologicamente) intesi, a prescindere da qualsiasi mondo sociale particolare, ma dipende dalle idee intuitive fondamentali di persona e società, a partire dalle quali è costruita la giustizia come equità.

⁴⁸ Tutte ragioni, fra l'altro, rispetto alle quali sono in debito con T.M. Scanlon per le sue osservazioni.

⁴⁹ Vedi la recensione di Mill a *La democrazia in America* di Tocqueville, in *Collected Works*, vol. 18, p. 163.

⁵⁰ Sembra che il primo autore importante a parlare di questo argomento sia stato Rousseau nel *Discorso sulla disuguaglianza* (1755).

⁵¹ Vedi Rousseau, *Contratto sociale* (1762).

40. Osservazioni conclusive

40.1. Il nostro riesame dei due confronti fondamentali, che rientrano nella prima parte dell'argomento a favore dei due principi di giustizia (§ 25.5), è così concluso. Dobbiamo ancora riprendere la seconda metà dell'argomento; lo faremo nella quinta parte, là dove affronteremo la questione della stabilità della società bene ordinata della giustizia come equità.

Dobbiamo riconoscere, comunque, che il principio di differenza non viene difeso esplicitamente molto spesso, e anzi è possibile che attualmente nella nostra cultura politica pubblica siano in pochi a sostenerlo. Tuttavia io credo che meriti comunque di essere studiato, perché ha molte caratteristiche apprezzabili ed esprime in maniera semplice un'idea di reciprocità adatta a una concezione politica della giustizia. A mio parere questa idea, in una forma o nell'altra, è essenziale per l'uguaglianza democratica, una volta che la società sia vista come un equo sistema di cooperazione sociale fra cittadini liberi e uguali da una generazione alla successiva.

È evidente da quanto abbiamo detto finora sul secondo confronto fondamentale che, anche se a mio parere pesano di più, a conti fatti, le ragioni a favore del principio di differenza, sicuramente il verdetto non è così chiaro e deciso come nel primo confronto. L'argomento dipende fortemente da alcuni importantissimi aspetti della cultura politica pubblica (per esempio dal fatto che il principio di differenza incoraggia le virtù politiche della fiducia reciproca e della cooperazione), e non solo da un'ovvia ed evidente presenza di un bene pubblico più grande. Noi cerchiamo di specificare un'idea di reciprocità adeguata a una relazione fra cittadini liberi e uguali, un'idea più in armonia con la

convenzione politica alla base di qualsiasi società democratica ragionevolmente giusta, e che normalmente nessun partito politico osa violare apertamente: che ognuno, in quanto cittadino, dovrebbe ricavare un beneficio dalle scelte politiche della società.

40.2. Un'ultima considerazione sul metodo: nel § 23.4 abbiamo osservato che dovremmo cercare di presentare i ragionamenti delle parti nella posizione originaria come se fossero perfettamente deduttivi, una sorta di geometria morale con tutto il rigore suggerito da questo termine, pur riconoscendo che il nostro modo di ragionare è fortemente intuitivo e resta molto al di qua di questo ideale.

Una simile affermazione può essere fuorviante se non viene intesa in modo assolutamente preciso: l'idea centrale da cui deriva è che le premesse necessarie all'argomentazione condotta nella posizione originaria, comprese quelle psicologiche sulle credenze, gli interessi e gli atteggiamenti particolari, sono tutte comprese nella descrizione che abbiamo dato della posizione originaria stessa. Noi miriamo a mostrare che la scelta dei due principi è basata sulle premesse formulate esplicitamente in tale descrizione e non su presupposti ulteriori, psicologici o di altro genere; in caso contrario la posizione originaria non collima più con le nostre assunzioni e noi non sappiamo quali, fra queste ultime, dobbiamo giustificare.

Esistono tuttavia almeno due ragioni per le quali il ragionamento deduttivo rigoroso non è pienamente realizzabile. La prima è che nella posizione originaria si può fare appello a una molteplicità indefinita di considerazioni, e ogni concezione alternativa della giustizia è favorita da alcune e sfavorita da altre. Così, a meno di mettere la parola "fine" (ma non possiamo farlo) all'elenco delle considerazioni possibili resta sempre incerto quale sarà il bilancio conclusivo, una volta tenuto conto di tutti i fattori; al massimo possiamo dire che le considerazioni più importanti sono questa e quest'altra e consolarci pensando che quelle non esaminate non avrebbero capovolto il bilancio.

Una seconda ragione per cui l'ideale non è pienamente realizzabile è che lo stesso bilancio delle ragioni si basa sul giudizio,

sia pure informato e guidato dal ragionamento. Naturalmente possiamo tracciare una curva d'indifferenza che raffiguri il nostro modo di soppesare le ragioni,⁵² ma una curva d'indifferenza non è che un grafico: non fonda il bilancio che raffigura su ragioni ulteriori, ma si limita a raffigurare (a rappresentare) l'esito di giudizi che si suppongono già formulati.

40.3. Neanche la migliore fra le concezioni politiche può superare questi limiti, che poi non sono difetti perché risiedono nella natura stessa della nostra ragione pratica. Nella filosofia politica (come altrove) per stabilire quali considerazioni siano più significative e quali meno, o quando mettere di fatto la parola "fine" a una certa lista di ragioni, dobbiamo affidarci al giudizio; e potremmo non essere in grado di articolare ulteriormente le nostre ragioni nemmeno quando il giudizio è unanime. Ma mettendo insieme molti dettagli, maggiori e minori, e lavorandoci fino a ricavarne una visione comprensibile per mezzo di un'idea organizzatrice fondamentale alla quale vediamo a mano a mano adattarsene anche altre, cerchiamo passo dopo passo di costruire una concezione politica ragionevole.

Questa concezione raggiunge il suo scopo? Lo possiamo decidere solo osservando in che misura individua le considerazioni più pertinenti e ci aiuta a soppesarle nei casi particolari più significativi, ma specialmente in quelli che mettono in gioco i valori costituzionali essenziali e i problemi di base della giustizia distributiva. Se dopo un'adeguata riflessione (che è sempre, in qualsiasi momento, il tribunale di ultima istanza) ci sembra che una certa concezione abbia messo ordine nel nostro intelletto, reso più coerenti le nostre convinzioni meditate e ridotto le discrepanze fra le convinzioni (sostenute profondamente e con piena coscienza) di coloro che sostengono i principi di base della democrazia, il fine pratico di questa concezione è stato raggiunto.

⁵² Vedi l'esempio nella *Teoria*, § 7, p. 48.

Parte quarta

Le istituzioni di una struttura di base giusta

41. *La democrazia proprietaria: osservazioni introduttive*

41.1. L'argomentazione iniziale a favore dei due principi di giustizia, così come è definita dai due confronti fondamentali (§§ 27-33, §§ 34-40), può dirsi completa, e adesso vorrei passare in rassegna quelle che sembrano essere le principali caratteristiche di un regime democratico bene ordinato che realizzi tali principi nelle sue istituzioni di base. Descriverò brevemente una famiglia di politiche volte a garantire una giustizia di sfondo durevole, ma non cercherò di dimostrare che riescono a farlo; a tale scopo sarebbe indispensabile una ricerca di teoria sociale che qui non possiamo intraprendere. Gli argomenti e le ipotesi saranno intuitive e solo abbozzate.

Una delle ragioni per cui discutiamo questioni tanto difficili è che così può emergere la distinzione fra una democrazia proprietaria,¹ che realizza tutti i più importanti valori politici espressi dai due principi di giustizia, e uno stato capitalistico del benessere, che non li realizza.² Noi concepiamo questo tipo di democrazia come un'alternativa al capitalismo;³ la nostra sintesi è breve e quasi tutte le questioni cui accenna – come il finanziamento pubblico di elezioni e campagne politiche, o le diverse forme di proprietà e tassazione – sono molto controverse. Non possiamo trattare questi temi così intricati in modo adeguato; le mie osservazioni sono puramente esemplificative e molto congetturali.

Un'altra ragione per cui esaminiamo questi problemi è che così possiamo caratterizzare più in dettaglio la forma delle istituzioni di sfondo che ci appaiono necessarie quando prendiamo sul serio l'idea che la società sia un equo sistema di cooperazione fra persone libere e uguali da una generazione alla successiva (§ 12.2). È importante anche abbozzare, sia pure in modo sommario, il

contenuto istituzionale dei due principi di giustizia – anzi sarà solo dopo averlo fatto che potremo adottarli, anche provvisoriamente, perché l'idea di equilibrio riflessivo ci impone di riconoscere le conseguenze dei nostri ideali e principi primi a mano a mano che ci si presentano. Non ci basta il solo contenuto di una concezione politica – cioè i suoi principi e ideali – per stabilire se questa sia, dal nostro punto di vista, ragionevole; non solo può accadere che i sentimenti e gli atteggiamenti che maturiamo a mano a mano che ne percorriamo le implicazioni pratiche ci portino a conclusioni che possono essere accettate solo rivedendo gli ideali e principi iniziali, ma può addirittura accadere che i nostri sentimenti ci impediscano di metterla in pratica. Riflettendoci, non possiamo convivere con quella concezione.

41.2. Distinguiamo ora cinque tipi di regime, nel senso di sistemi sociali completi, ciascuno con le sue istituzioni politiche, economiche e sociali: (a) il capitalismo liberista; (b) il capitalismo assistenziale; (c) il socialismo di stato con economia pianificata; (d) la democrazia proprietaria; (e) per finire, il socialismo liberale (democratico).

Ci sono quattro problemi che si pongono, in modo del tutto naturale, rispetto a qualsiasi regime. Il primo è quello del giusto, cioè se le istituzioni siano rette e giuste. Il secondo è quello della struttura: se sia effettivamente possibile dare alle istituzioni del regime una struttura che realizzi i suoi fini e obiettivi dichiarati. Di qui deriva un terzo problema (uno dei cui aspetti è la questione della corruzione), cioè se ci si possa aspettare che i cittadini, dati gli interessi e i fini che la struttura di base del regime li porta verosimilmente a sviluppare, rispettino le istituzioni giuste e le regole cui sono soggette le loro cariche e posizioni.⁴ E per finire c'è la questione della competenza, cioè se i compiti attribuiti alle diverse cariche e posizioni non siano troppo ardui per coloro che probabilmente le ricopriranno.

Ovviamente vorremmo avere istituzioni giuste, congegnate in modo efficiente, efficienti anche nell'incoraggiare gli obiettivi e interessi individuali necessari a tenerle in vita, e tali da non imporre ai cittadini compiti troppo difficili per loro, o che superino le loro

capacità. Un assetto istituzionale dovrebbe essere pienamente praticabile e funzionante. Il pensiero conservatore si è dedicato in massima parte agli ultimi tre dei problemi ricordati sopra, criticando l'inefficienza del cosiddetto stato assistenziale e la sua tendenza allo spreco e alla corruzione; qui invece ci occuperemo soprattutto della prima questione, quella del giusto e della giustizia, mettendo da parte le altre. Noi ci chiediamo quale tipo di regime e struttura di base sarebbe retto e giusto, sempre che possa realmente reggersi e funzionare; ma chiederselo è riconoscere che gli altri tre problemi restano ancora da affrontare.

41.3. Quando un regime funziona secondo la sua descrizione istituzionale ideale, fra i cinque che abbiamo distinto quali soddisfano i due principi di giustizia?

Per descrizione istituzionale ideale di un regime intendo la descrizione del modo in cui esso funziona quando funziona bene, in accordo coi suoi fini pubblici e principi strutturali. Qui supponiamo che se un regime non mira a certi valori politici e non ha assetti destinati a provvedere a tali valori, allora questi non saranno realizzati; è anche possibile però che il regime comprenda istituzioni poste esplicitamente al servizio di certi valori e tuttavia non riesca a realizzare questi ultimi. La sua struttura di base potrebbe generare interessi sociali che lo fanno funzionare in un modo molto lontano dalla descrizione ideale.

Possiamo benissimo immaginare, per esempio, una struttura di base pensata, in teoria, per realizzare l'equa uguaglianza delle opportunità, e che però genera interessi sociali che rendono irraggiungibile questo obiettivo. La descrizione ideale di un regime astrae dalla sua sociologia politica, cioè da quei fattori politici, economici e sociali che determinano la sua capacità di realizzare effettivamente i propri scopi pubblici; possiamo tuttavia assumere, con buona sicurezza, che un regime non attuerà di fatto quei valori politici che nemmeno cerca di attuare.

41.4. Una volta concesso questo punto, la descrizione ideale dei primi tre tipi di regime – da (a) a (c) di 41.2 – ci mostra che ognuno di essi viola in almeno un modo i due principi di giustizia.

(a) Il capitalismo liberista, o sistema della libertà naturale

(*Teoria*, § 12), garantisce solo l'uguaglianza formale e rifiuta sia l'equo valore delle uguali libertà politiche sia l'equa uguaglianza delle opportunità. Il suo obiettivo è l'efficienza e la crescita economica, vincolata solo da un minimo sociale piuttosto basso (*Teoria*, § 17, pp. 102-103 sulla meritocrazia).

(b) Anche il capitalismo assistenziale rifiuta l'equo valore delle libertà politiche; mostra invece un certo interesse per l'uguaglianza delle opportunità, ma non adotta le politiche indispensabili per raggiungerla. Permette, infatti, disuguaglianze molto grandi nel possesso di beni reali (mezzi di produzione e risorse naturali), per cui il controllo dell'economia e di gran parte della vita politica è in mano a pochi. Inoltre, sebbene (come suggerisce lo stesso termine "capitalismo assistenziale") l'assistenza pubblica che fornisce possa essere molto generosa e garantire un minimo sociale decente che copre i bisogni di base (§ 38), non riconosce un principio di reciprocità deputato a regolare le disuguaglianze economiche e sociali.

(c) Il socialismo di stato con economia pianificata, soggetta alla supervisione di un regime a partito unico, viola gli uguali diritti e le uguali libertà di base, per non parlare del loro equo valore. Un'economia di comando è un'economia guidata da un piano generale adottato centralmente, e fa un uso relativamente scarso delle procedure democratiche o anche dei mercati (se non come strumenti di allocazione).

Restiamo così con (d) ed (e), la democrazia proprietaria e il socialismo liberale. La loro descrizione ideale comprende assetti pensati per soddisfare i due principi di giustizia.

¹ Il termine [property-owning democracy] è preso da J.E. Meade, *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property*, G. Allen & Unwin, London 1964, titolo del cap. 5.

² La distinzione non è sottolineata a sufficienza nella *Teoria*. È illuminante la discussione (verso la quale ho dei debiti) di Richard Krouse e Michael McPherson, *Capitalism, "Property-Own-*

Democracy” and the Welfare State, in *Democracy and the Welfare State*, a cura di Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton 1988.

³ Per una discussione di altre alternative vedi *Alternatives to Capitalism*, a cura di Jon Elster e Karl Ove Moene, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

⁴ È quello che gli economisti chiamano problema della compatibilità degli incentivi.

42. Alcuni contrasti di base fra i diversi regimi

42.1. Sia una democrazia proprietaria sia un regime socialista liberale creano la cornice costituzionale richiesta da una politica democratica, garantiscono le libertà di base, l'equo valore delle libertà politiche e l'equa uguaglianza delle opportunità e regolano, quanto meno, le disuguaglianze economiche e sociali per mezzo di un principio di reciprocità, se non del principio di differenza.

Nel socialismo i mezzi di produzione sono posseduti dalla società; tuttavia noi supponiamo che come il potere politico è suddiviso fra più partiti democratici, così quello economico sia disperso fra le diverse imprese, il che può accadere per esempio se la direzione e gestione di un'impresa è o eletta dai lavoratori o direttamente nelle loro mani. Nel socialismo liberale – al contrario di quanto accade nell'economia pianificata del socialismo di stato – le imprese operano in un sistema di mercati liberi ed effettivamente concorrenziali, ed è garantita anche la libera scelta dell'occupazione.

42.2. Per illustrare il contenuto dei due principi di giustizia non abbiamo bisogno di scegliere fra democrazia proprietaria e socialismo liberale: entrambi i principi possono essere realizzati nell'una e nell'altro, quando le rispettive istituzioni funzionano nel modo descritto sopra. Ed è vero che il primo principio di giustizia comprende il diritto alla proprietà privata personale, ma tale diritto è cosa diversa da quello alla proprietà privata dei mezzi di produzione (§ 32.6).

Quando una società deve scegliere fra democrazia proprietaria e socialismo liberale, noi prendiamo in esame la sua situazione storica, le sue tradizioni di pensiero e di pratica politica

e molte altre cose. La giustizia come equità non sceglie fra questi regimi; tenta di formulare le linee guida di un approccio ragionevole alla scelta.

42.3. Il contrasto fra democrazia proprietaria e capitalismo assistenziale merita invece un esame più ravvicinato, dato che l'una e l'altro ammettono la proprietà privata dei mezzi di produzione. Si potrebbe essere tentati di concludere che sono molto simili; ma non è così.⁵

Una grossa differenza è che le istituzioni della democrazia proprietaria funzionano in modo da diffondere il possesso di ricchezza e capitale, impedendo così che una piccola parte della società controlli l'economia, e indirettamente anche la vita politica, mentre il capitalismo assistenziale permette a una classe numericamente ristretta di avere il quasi monopolio dei mezzi di produzione.

La democrazia proprietaria evita questi squilibri non ridistribuendo, per così dire, il reddito a beneficio di chi ha meno alla fine di ogni periodo, ma garantendo una proprietà diffusa di mezzi di produzione e capitale umano (cioè di educazione e formazione professionale) all'inizio di ogni periodo, e sempre nel contesto dell'equa uguaglianza delle opportunità. Essa non mira tanto a fornire assistenza a coloro che hanno perso tutto per eventi casuali o sfortunati (anche se pure questo va fatto), quanto a mettere in grado tutti i cittadini di svolgere la propria attività avendo alle spalle un adeguato livello di uguaglianza economica e sociale.

Quando tutto va bene i meno avvantaggiati non sono gli sfortunati e le vittime di qualche disgrazia, gli oggetti della nostra carità e compassione (e tanto meno della nostra pietà), ma coloro cui è dovuta la reciprocità per una questione di giustizia politica fra cittadini liberi e uguali. Pur avendo in mano meno risorse, queste persone fanno fino in fondo la propria parte, a condizioni considerate da tutti reciprocamente vantaggiose e compatibili col rispetto di sé di ognuno.

42.4. Qui bisogna osservare che esistono due concezioni molto diverse del fine che hanno, nel tempo, le correzioni della

situazione di sfondo. Nel capitalismo assistenziale esse mirano a far sì che nessuno precipiti al di sotto di un minimo vitale decente idoneo a soddisfare i bisogni di base, e che tutti godano di certe forme di protezione – indennità di disoccupazione, cure mediche – da eventi casuali e sfortunati; e la redistribuzione del reddito serve effettivamente a questo scopo quando alla fine di ogni periodo è possibile identificare coloro che hanno bisogno di essere assistiti. Tuttavia le disuguaglianze di reddito e la mancanza di giustizia di sfondo possono creare una sottoclasse scoraggiata e depressa i cui membri spesso dipenderanno cronicamente dall'assistenza pubblica, una sottoclasse che si sentirà emarginata e non parteciperà alla cultura politica pubblica.

Nella democrazia proprietaria invece il fine è quello di realizzare nelle istituzioni di base l'idea della società come equo sistema di cooperazione fra cittadini considerati liberi e uguali. Per riuscirci le istituzioni dovranno mettere fin dall'inizio in mano a tutti i cittadini, e non solo a pochi, mezzi di produzione sufficienti a farne dei membri della società pienamente cooperanti su un piede di uguaglianza; e fra questi mezzi non c'è solo il capitale materiale ma anche il capitale umano – conoscenza e comprensione delle istituzioni, capacità acquisite con lo studio e la formazione professionale. Solo così la struttura di base può realizzare di generazione in generazione la giustizia procedurale di sfondo pura.

In queste condizioni si può sperare che una sottoclasse non esista, o che se c'è (ma molto piccola) sia il risultato di condizioni sociali che non sappiamo come cambiare e magari non sappiamo nemmeno individuare o comprendere. Ma quando la società si trova di fronte a questa *impasse*, essendoci arrivata in questa maniera, almeno ha preso sul serio l'idea di se stessa come equo sistema di cooperazione fra cittadini liberi e uguali.

⁵ Uno dei difetti della *Teoria* sta, come ho già detto, nel non sottolineare questo contrasto.

43. Le idee del bene nella giustizia come equità

43.1. Nel seguito ci occuperemo specificamente della democrazia proprietaria e spiegheremo come la sua struttura di base cerchi di soddisfare i due principi di giustizia; tuttavia, prima di affrontare questi argomenti di tipo più istituzionale sarà bene ricapitolare le diverse idee del bene presenti nella giustizia come equità in quanto concezione politica.⁶ La cosa ci aiuterà a caratterizzare alcuni aspetti importanti della democrazia proprietaria.

Può sembrare che la priorità del giusto permetta alla giustizia come equità di usare solo idee del bene molto povere, o addirittura puramente strumentali. Ma è vero il contrario: il giusto e il bene sono complementari. Qualsiasi concezione della giustizia, anche politica, ha bisogno di entrambi; né la priorità del giusto lo nega. Per vedere che il giusto e il bene sono complementari basta riflettere sul fatto che istituzioni giuste e virtù politiche non hanno né scopo né ragion d'essere se non in quanto rendono possibili e anzi consolidano concezioni del bene (associate a dottrine comprensive) che i cittadini possono considerare degne della loro piena adesione. Una concezione della giustizia politica deve avere in sé, per così dire, abbastanza spazio per modi di vita capaci di conquistarsi adesione e devozione; in caso contrario le mancheranno appunto le adesioni, e sarà instabile. Detto in una battuta: il giusto segna i limiti e il bene indica il traguardo.

Perciò nella giustizia come equità il significato generale della priorità del giusto è che le idee del bene ammissibili devono essere compatibili col suo impianto di base (in quanto concezione politica). Dato il fatto del pluralismo, dobbiamo essere in grado di postulare (1) che le idee usate siano o possano essere condivise da

tutti i cittadini in quanto liberi e uguali, (2) che tali idee non presuppongano alcuna dottrina pienamente (o parzialmente) comprensiva.

Ricordiamo che queste restrizioni vengono accettate affinché la giustizia come equità possa soddisfare il principio di legittimità liberale (vale a dire che, quando sono in gioco elementi costituzionali essenziali e questioni di giustizia di base, deve essere possibile giustificare davanti a tutti i cittadini l'esercizio del potere politico coercitivo – di un potere di cittadini liberi e uguali in quanto corpo collettivo – invocando la loro libera ragione pubblica).

43.2. Complessivamente nella giustizia come equità possiamo trovare sei idee del bene:

(i) La prima – la cui presenza, in una forma o nell'altra, è scontata in qualsiasi concezione politica della giustizia – è quella del bene come razionalità. Questa idea ammette che i cittadini abbiano, almeno intuitivamente, un piano di vita alla cui luce programmano le attività più importanti e allocano le loro risorse così da perseguire razionalmente la propria concezione del bene per tutta la vita. Questa idea presuppone che l'esistenza dell'uomo e il soddisfacimento dei suoi bisogni e scopi basilari siano un bene e che la razionalità sia un principio di organizzazione politica e sociale di base.

(ii) La seconda idea è quella dei beni primari (§ 17); essa è strettamente correlata con gli scopi della giustizia come equità in quanto concezione politica, tanto che specifica i bisogni (non le preferenze, i desideri o i fini ultimi) dei cittadini tenendo conto proprio della concezione politica del loro stato di persone libere e uguali.

(iii) La terza idea del bene è quella delle concezioni (complete) ammissibili del bene stesso (sempre associate, caso per caso, a qualche dottrina comprensiva; § 17.4). A volte la priorità del giusto viene introdotta proprio da questo punto di vista: il suo significato più specifico – non quello generale – è che sono ammissibili solo le concezioni del bene il cui perseguimento è compatibile coi principi di giustizia (e quindi, nel caso della

giustizia come equità, coi due principi che abbiamo discusso finora).

(iv) La quarta idea del bene coincide con quella delle virtù politiche (§ 33.3), quelle virtù che specificano l'ideale del buon cittadino di un regime democratico. Si tratta di un ideale politico che non presuppone una particolare dottrina comprensiva e quindi, pur essendo una concezione (parziale) del valore morale, è compatibile con la priorità del giusto, sia in senso generale che in senso specifico, e può essere incorporato in una concezione politica della giustizia.

Esistono poi altre due idee del bene. Una è (v) quella del bene politico di una società bene ordinata dai due principi di giustizia; l'altra (vi) è quella del bene di una simile società in quanto unione sociale di unioni sociali.⁷ Ci occuperemo del bene politico di una società bene ordinata nella quinta parte; osserviamo però che, per mostrare che le prime quattro idee del bene sono compatibili con la giustizia come equità, abbiamo sfruttato il fatto che sono costruite in una ben determinata successione. Partendo dall'idea del bene come razionalità (unita alla concezione politica della persona, agli aspetti generali della vita umana e alla struttura che hanno normalmente i piani di vita razionali) arriviamo ai beni primari; quando poi usiamo questi beni per precisare le finalità delle parti nella posizione originaria, l'argomento che fa leva su quest'ultima ci dà i due principi di giustizia; le concezioni (complete) ammissibili del bene sono quelle il cui perseguimento è compatibile con tali principi: e infine le virtù politiche sono identificate con quegli aspetti del carattere morale dei cittadini che sono importanti per garantire una struttura di base giusta e durevole nel tempo.

43.3. Se ora consideriamo due posizioni tradizionali, l'umanesimo civico e il repubblicanesimo classico, alla luce di queste idee del bene, vediamo che la giustizia come equità è perfettamente compatibile col secondo ma respinge il primo. Spieghiamoci: in senso forte l'umanesimo civico è per definizione una forma di aristotelismo, in quanto sostiene che noi siamo esseri sociali e addirittura politici la cui natura essenziale si realizza nel modo più pieno in una società democratica nella quale esista una

diffusa partecipazione attiva alla vita politica. L'umanesimo civico incoraggia questa partecipazione non solo perché potrebbe risultare necessaria per la protezione delle libertà di base ma anche perché è il luogo privilegiato del nostro bene (completo),⁸ e però questo ne fa una dottrina filosofica comprensiva e quindi incompatibile con la giustizia come equità in quanto concezione politica della giustizia.

Come abbiamo già osservato nel § 32, non è necessario provvedere nella stessa misura a tutte le uguali libertà di base, né si dà a tutte valore per le stesse ragioni. La giustizia come equità concorda con quel filone della tradizione liberale (rappresentato da Constant e Berlin) che attribuisce in generale alle uguali libertà politiche, o libertà degli antichi, un valore intrinseco minore di quello, poniamo, della libertà di pensiero o di coscienza (le libertà dei moderni); il che significa, fra l'altro, che in una società democratica moderna la partecipazione attiva e continuativa alla vita pubblica avrà in generale – e in verità è ragionevole che abbia – meno spazio nella concezione (completa) del bene della maggioranza dei cittadini. In una società democratica moderna la politica non è il centro focale della vita al modo in cui lo era, per esempio, per i maschi di nascita ateniese ai tempi di Atene città-stato.⁹

È ancora possibile considerare basilari le libertà politiche anche quando sono soltanto strumenti istituzionali essenziali per la protezione e conservazione delle altre libertà di base. Quando minoranze o gruppi politicamente più deboli si vedono negare il diritto di voto o sono esclusi dalle cariche politiche e dalla vita di partito, è anche probabile che i loro diritti e le loro libertà di base vengano limitati, se non negati; e basta questo per includere le libertà politiche in qualsiasi sistema di libertà di base che voglia essere pienamente adeguato. Non stiamo dicendo che per la maggioranza le libertà politiche sono puramente strumentali; stiamo solo riconoscendo che non tutte le libertà di base sono apprezzate, o considerate fondamentali, per le stesse ragioni.

43.4. Non si deve confondere l'umanesimo civico, come l'abbiamo definito sopra, con la banale asserzione che dobbiamo

vivere associati per realizzare quello che è il nostro bene:¹⁰ l'umanesimo civico afferma che il massimo bene umano, se non l'unico, è l'impegno politico, spesso in forme legate storicamente alla città-stato. Casi esemplari sarebbero Atene e Firenze.¹¹

Respingere l'umanesimo civico (così come l'abbiamo definito) non significa negare che uno dei massimi beni della vita umana sia quello che realizzano i cittadini quando si impegnano nella vita politica; ma spetta al singolo individuo decidere quanta parte del suo bene totale è data dall'impegno politico, ed è ragionevole che questa parte vari da persona a persona.

Ovviamente il bene della vita politica è integrato, come sottolineano Mill e Tocqueville, dai beni realizzati in tutte quelle associazioni non politiche che insieme costituiscono la società civile nel senso di Hegel.¹² Quando i cittadini rivendicano questi beni associativi, le loro rivendicazioni non possono prevalere sui principi di giustizia o sulle libertà e opportunità da essi garantite, ma devono sempre rispettare gli uni e le altre; il che significa che la partecipazione a un'associazione è sempre volontaria almeno nel senso che i cittadini – anche quando ci nascono, come accade per le tradizioni religiose – hanno il diritto di abbandonarla senza essere molestati dal potere coercitivo dello stato. Inoltre nessuna associazione comprende l'intera società.

43.5. Il repubblicanesimo classico è invece l'idea che la sicurezza delle libertà democratiche, comprese quelle della vita non politica (le libertà dei moderni), richieda la partecipazione attiva di cittadini che abbiano le virtù politiche necessarie per sostenere un regime costituzionale (§ 33).¹³ L'idea di fondo è che a meno di una diffusa partecipazione alla vita democratica da parte di una cittadinanza attiva e bene informata, mossa in buona parte dall'interesse per la giustizia politica e il bene pubblico, anche le istituzioni politiche meglio congegnate finiranno per cadere in mano a persone avidi di potere e di gloria militare o a gente che persegue esclusivamente, o quasi, meschini interessi economici e di classe. Se dobbiamo rimanere cittadini liberi e uguali, non possiamo permetterci un ritiro generalizzato a vita privata.

Fra un repubblicanesimo classico inteso in questo modo e il

liberalismo rappresentato da Constant e Berlin non c'è un'opposizione fondamentale; il problema è in che misura l'impegno politico dei cittadini sia necessario per la salvaguardia delle libertà di base e quale sia il modo migliore di ottenere da loro la partecipazione indispensabile, e qui può accadere che si assegnino pesi diversi a valori politici che sono in tensione l'uno con l'altro, ma questo è un problema – molto importante – di sociologia politica e architettura istituzionale. Poiché non comporta una dottrina comprensiva, il repubblicanesimo classico è pienamente compatibile col liberalismo politico e con quella sua forma particolare che è la giustizia come equità.

Resta ancora da aggiungere che la giustizia come equità non nega (né lo negano Constant e Berlin) che per alcune persone sia importante – e anzi debba esserlo, date le qualità e finalità di queste persone – trovare il proprio bene nella vita politica; e quindi per costoro la vita politica sarà una componente centrale del loro bene totale. Per la società è positivo che questo accada, così come è positivo, più in generale, che gli esseri umani sviluppino talenti diversi e complementari e si impegnino in schemi di cooperazione reciprocamente vantaggiosi. L'idea (rettamente intesa) di divisione del lavoro trova applicazione anche qui (come altrove).¹⁴

⁶ Questo paragrafo è ricavato da *The Priority of Right and Ideas of the Good*, "Philosophy and Public Affairs", 17 (autunno 1988), pp. 251-276, ristampato nei *Collected Papers*.

⁷ Vedi *Teoria*, § 79.

⁸ I termini "umanesimo civico" e "repubblicanesimo classico" hanno significati abbastanza oscillanti; io adotto quello di un autore ben conosciuto e mi ci attengo. Per l'esattezza, la definizione dell'umanesimo civico usata nel testo è tratta da Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, e più esattamente da pp. 334 sgg., dove Taylor discute Kant, attribuisce questa posizione a Rousseau e osserva che Kant non l'accetta.

⁹ Ma in che misura questa posizione di centro focale dipendeva dal fatto che i nove decimi della popolazione (donne, meteci, schiavi) erano esclusi dalla vita politica? Mi sembra equo concludere che l'*ecclesia* ateniese, in quanto circolo riservato ai maschi ateniesi per nascita, sicuramente viveva la politica come esercizio del proprio dominio.

¹⁰ Vedi *Teoria*, § 79, p. 426, per una critica di questa interpretazione assolutamente banale della natura sociale dell'uomo.

¹¹ Pensiamo agli esiti delle osservazioni di Rousseau nel *Contratto sociale*, libro III, cap. 18, §§ 1-45.

¹² Vedi Hegel, *Elementi di filosofia del diritto*, §§ 182-256.

¹³ A volte si prendono i *Discorsi* di Machiavelli come esempio di repubblicanesimo classico nel senso definito nel testo; vedi Quentin Skinner, *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford 1981. C'è anche una terza posizione, il "repubblicanesimo civico", che è qualcosa di ancora diverso. Vedi più avanti, § 44, nota 16.

¹⁴ Vedi *Teoria*, § 79, pp. 431-432.

44. *Democrazia costituzionale e democrazia procedurale*

44.1. È stato detto che una democrazia proprietaria è un regime costituzionale e non quella che potremmo chiamare una democrazia procedurale. Un regime è costituzionale quando leggi e statuti devono essere compatibili con certi diritti e libertà fondamentali come – per esempio – quelli definiti dal primo principio di giustizia. Di fatto esiste una costituzione (non necessariamente scritta) quando c'è una dichiarazione dei diritti che specifichi queste libertà, e i tribunali la interpretano come un vincolo costituzionale alla legislazione.

Una democrazia è invece procedurale quando non esistono vincoli costituzionali alla legislazione e tutto ciò che viene promulgato da una maggioranza (o da qualche altro corpo collettivo) è legge purché vengano seguite le procedure appropriate, le regole grazie alle quali la legge è legge.¹⁵ Ora, queste regole definiscono le procedure democratiche appropriate, ma tali procedure non impongono limiti al contenuto della legislazione, e per esempio non vietano al legislativo né di negare a qualche gruppo l'uguaglianza dei diritti politici né di limitare la libertà di pensiero e parola. Ma ammettiamo che qualcuno tenga fermo che tali diritti politici fanno parte del significato stesso della democrazia: continueranno sempre a non esserci ostacoli a una legislazione che neghi la libertà di parola e pensiero al di fuori della sfera politica, o quella di coscienza, o le numerose libertà – come l'*habeas corpus* – implicite nel governo della legge.

44.2. C'è qualche ragione per preferire un regime costituzionale a una democrazia procedurale, oppure la scelta fra l'uno e l'altra è solo una questione di sociologia politica, di quale dei due sistemi ha più probabilità di produrre una legislazione

giusta, date le condizioni storiche e la tradizione politica (teorica e pratica) di un certo popolo? Secondo alcuni, se un popolo ha un vero spirito democratico non è necessaria una costituzione con tanto di dichiarazione dei diritti, e se non l'ha una costituzione non glielo può dare; ma questa posizione dimentica la possibilità che qualche aspetto di una concezione politica abbia un'azione importante sulla sociologia politica delle istituzioni di base che la realizzano. Dobbiamo considerare, più esattamente, che su tale sociologia può operare il ruolo educativo di una concezione politica della giustizia (per esempio della giustizia come equità con le sue idee fondamentali di persona e società).

Nel § 35 abbiamo distinto tre livelli di quella che abbiamo chiamato condizione di pubblicità e osservato che, quando una società bene ordinata li realizza tutti e tre, la concezione politica ha un ruolo educativo. Chi cresce in una società bene ordinata ricaverà buona parte dell'idea che ha di se stesso in quanto cittadino dalla cultura politica pubblica e dalle concezioni della persona e della società in essa implicite; si riconoscerà certi diritti e certe libertà di base che non solo può rivendicare per sé, ma deve anche rispettare negli altri (il che rientra, fra l'altro, nell'idea che avrà di se stesso come cittadino uguale agli altri cittadini).

Sembra dunque che la sociologia politica di un regime costituzionale sia diversa da quella di una democrazia procedurale. In un documento pubblico come la costituzione le concezioni della persona e della società vengono articolate più a fondo e collegate più chiaramente con i diritti e le libertà di base che essa garantisce; inoltre i cittadini imparano a conoscere la cultura politica pubblica e il modo in cui tradizionalmente intende i valori costituzionali di base osservando come li interpretano i giudici nelle cause costituzionali importanti e come li riaffermano i partiti politici. Anche le decisioni giudiziarie controverse (che non mancano mai) possono invogliare i cittadini al dibattito pubblico e svolgere così un ruolo educativo vitale, se rendono necessaria una discussione e deliberazione politica che sappia dibattere in modo ragionevole i diversi aspetti di un caso sul piano dei principi costituzionali.¹⁶ Tutto questo ci porta a formulare i valori politici fondamentali

autonomamente, formandoci così una nostra concezione delle ragioni che si possono dire pertinenti quando entrano in gioco i valori costituzionali essenziali.

Questo foro pubblico di principio¹⁷ contraddistingue i regimi costituzionali con revisione giudiziaria. Naturalmente ha i suoi pericoli: i tribunali possono non essere all'altezza del compito e prendere troppe decisioni irragionevoli che poi non sarà facile correggere; e i legislatori possono demandare loro troppe questioni che invece dovrebbero gestire direttamente. Qui può diventare importante la situazione storica di un popolo, ma questo non modifica il punto centrale, cioè che in un regime costituzionale una concezione politica ha un ruolo educativo più accentuato, e questo può trasformare la sociologia politica di quel regime e renderlo preferibile a una democrazia procedurale.

44.3. Possiamo sviluppare questo punto così: consideriamo la filosofia di J.S. Mill. La sua unità dipende da un piccolo numero di principi psicologici, fra cui quelli della dignità, dell'individualità e del desiderio crescente di vivere in unità con altre persone. Mill collega la sua concezione dell'utilità con gli interessi permanenti degli esseri umani in quanto esseri progressivi; secondo lui è plausibile che nelle condizioni del mondo moderno un modo efficiente, se non il migliore, di realizzare tali interessi sia quello di seguire i suoi principi di giustizia e libertà.

Ma che succede se questi assunti psicologici non sono validi, oppure non hanno abbastanza forza rispetto ad altre influenze psicologiche? Se partiamo dalla conoscenza di senso comune e dall'esperienza ordinaria ci può sembrare che i principi di Mill implicino una visione esageratamente ottimistica della nostra natura. Ora, dietro l'idea del ruolo educativo di una concezione politica della giustizia adatta a un regime costituzionale ce n'è un'altra: che in quanto viene inserita in istituzioni e procedure politiche, tale concezione può diventare essa stessa una forza morale significativa nella cultura pubblica di una società. Questo inserimento può aver luogo in vari modi: incorporando in una costituzione quei diritti e quelle libertà di base che pongono limiti alla legislazione, ma anche facendo dell'ordine giudiziario

l'interprete di prima istanza della valenza costituzionale di tali libertà. In altre parole, le decisioni dei tribunali sono vincolanti caso per caso e vanno debitamente rispettate dagli altri poteri dello stato come precedenti, tuttavia non sono vincolanti come regole politiche generali;¹⁸ è del tutto legittimo che nel foro pubblico di principio i cittadini e i partiti politici le mettano in discussione. Ma per precisare tutto questo in dettaglio dobbiamo avere chiara quale sia la giusta estensione della revisione giudiziaria, e qui non ci possiamo occupare di un simile problema.¹⁹

In ogni caso, il punto essenziale è chiaro: non è né necessario che una concezione politica favorevole a un regime costituzionale sia altrettanto generale dell'utilitarismo di Mill né che il suo contenuto specifico si fondi – di nuovo come in Mill – su di una precisa teoria psicologica dell'uomo. Essa può invece avere – ed è il caso della giustizia come equità – un contenuto normativo molto più definito, espresso dai suoi concetti fondamentali della persona e della società e dal modo in cui questi vengono sviluppati fino a produrre determinati principi di giustizia. Perciò noi facciamo l'ipotesi che una struttura di base abbia, nella cultura politica pubblica che dà corpo a questi concetti e principi fondamentali, una sociologia politica diversa da quella di una democrazia procedurale; tali concetti possono acquistare infatti un ruolo educativo significativo che produce un'efficace influenza politica in direzione dei principi di giustizia. Inoltre un regime costituzionale può avere più probabilità di realizzare questi principi e gli ideali della libera ragione pubblica e della democrazia deliberativa. Un'altra ragione di ciò è che, come vedremo nella quinta parte, quando tali principi e ideali vengono realizzati, anche parzialmente, anche l'idea del bene della società politica viene, almeno in parte, realizzata e vissuta come tale dai cittadini.

¹⁵ Qui incontriamo una questione difficile: devono pur esserci delle norme di base grazie alle quali siano legge le azioni di questo insieme di persone (per esempio dei membri del parlamento), ed

esse soltanto. Come facciamo a dire che queste persone sono – per esempio – membri del parlamento? Come facciamo a dire che i loro pronunciamenti sono leggi e non risoluzioni, proposte o magari prove teatrali? E così via. È chiaro che qualsiasi sistema giuridico presuppone delle norme di base che sono poi quelle che Hart chiamerebbe “norme di riconoscimento”. Vedi, dello stesso Hart, *The Concept of Law*, soprattutto ai capp. 5-6; tr. italiana, *Il concetto di diritto*, cit.

¹⁶ L'importanza della discussione politica deliberativa è un tema conduttore del cosiddetto repubblicanesimo civico. Per una discussione molto istruttiva di questo tipo di repubblicanesimo vedi Cass Sunstein, *Beyond the Republican Revival*, “Yale Law Journal”, 97 (luglio 1988), pp. 1539-1590.

¹⁷ L'espressione [public forum of principle] è di Ronald Dworkin, *The Forum of Principle*, in *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985; tr. italiana, *Questioni di principio*, il Saggiatore, Milano 1990.

¹⁸ Vedi *Abraham Lincoln: A Documentary Portrait through His Speeches and Writings*, a cura di Don E. Fehrenbacher, New American Library, New York 1964, pp. 88-93, 113-117 e 138 sgg.

¹⁹ Questo significherebbe, in buona parte, precisare quali siano le libertà costituzionali di base che i tribunali debbono proteggere; una possibile risposta è suggerita dai §§ 13, 30 e 32-33. È da notare che fra queste libertà ce ne sono alcune che vanno oltre gli assetti procedurali della democrazia – ad esempio, per citarne solo poche, ma importanti, la libertà di coscienza, l'equa uguaglianza delle opportunità e vari elementi del governo della legge, come il diritto all'*habeas corpus*.

45. *L'equo valore delle uguali libertà politiche*

45.1. Passiamo ora a quell'equo valore delle uguali libertà politiche che permette ai cittadini di partecipare alla vita pubblica. Questa idea di equo valore viene introdotta per cercare di controbattere un'obiezione ben conosciuta e molto frequente fra i democratici radicali e i socialisti (Marx compreso), cioè che in uno stato democratico moderno in pratica le uguali libertà sono puramente formali. Può anche sembrare, prosegue questa obiezione, che i diritti e le libertà di base dei cittadini siano effettivamente uguali – tutti hanno il diritto di votare, di candidarsi alle cariche politiche, di fare politica in un partito e così via – ma normalmente lo sfondo istituzionale è tale che le disuguaglianze economiche e sociali sono troppo grandi, e in genere quelli che hanno le maggiori ricchezze e le posizioni migliori controllano la vita politica e fanno passare leggi e politiche sociali che favoriscono i loro interessi.²⁰

Per discutere il problema introduciamo questa distinzione fra le libertà di base e il loro valore: le libertà di base sono le stesse (sono specificate nello stesso modo) per tutti i cittadini, e la questione di come compensare un minore libertà non si pone; viceversa, il loro valore (cioè la loro utilità), che viene stimato attraverso l'indice dei beni primari, non è lo stesso per tutti (*Teoria*, § 32, pp. 178-179). In quanto massimizza l'indice accessibile ai meno avvantaggiati, il principio di differenza massimizza anche il valore che le uguali libertà (di cui tutti godono) hanno per loro; rimane il fatto però che alcuni hanno più reddito e ricchezza – quindi più mezzi materiali per tutti gli scopi per realizzare i loro fini – di altri.

45.2. Questa distinzione fra le uguali libertà e il loro valore non è che una definizione; né risolve problemi significativi, né

risponde all'obiezione che in pratica in uno stato democratico moderno le libertà politiche possono anche essere puramente formali. È proprio per fare fronte a questa obiezione che la giustizia come equità riserva un trattamento speciale alle uguali libertà politiche includendo nel primo principio di giustizia l'avvertenza che a queste libertà, e *solo* a esse, si deve garantire equo valore (*Teoria*, § 36, pp. 194 sgg.). Spieghiamo:

(i) Questa garanzia significa che le libertà politiche devono avere per tutti i cittadini, quale che sia la loro posizione economica o sociale, un valore sufficientemente uniforme perché tutti abbiano un'equa possibilità di coprire cariche pubbliche, influire sull'esito delle elezioni e via dicendo. Questa idea di equa possibilità è parallela a quella di equa uguaglianza delle opportunità inclusa nel secondo principio.

(ii) Quando nella posizione originaria vengono adottati i principi di giustizia, è sottinteso che il primo comprende questa avvertenza e che le parti ne tengono conto nel loro ragionamento. Il requisito dell'equo valore delle libertà politiche è parte integrante, come l'uso dei beni primari, del significato dei due principi di giustizia.

45.3. Qui non posso prendere in considerazione quale sia il miglior modo di realizzare questo equo valore nelle istituzioni politiche, per cui mi limito ad assumere che esistano modi istituzionali praticabili di farlo e che questi modi siano compatibili con la gamma centrale di applicazione delle altre libertà di base. Una riforma volta ad attuare questo obiettivo comprenderà, probabilmente, il finanziamento pubblico delle elezioni, qualche restrizione ai contributi alle campagne elettorali, la garanzia di un accesso più equilibrato ai mezzi di comunicazione pubblici e una qualche regolamentazione della libertà di parola e di stampa (ma senza restrizioni ai contenuti dei discorsi); qui sono possibili conflitti fra libertà di base ugualmente significative e può rendersi necessario qualche ritocco all'una o all'altra.

Non possiamo respingere tali aggiustamenti solo perché ledono la libertà di parola e quella di stampa, che non sono più assolute delle libertà politiche (e dell'equo valore loro garantito).²¹

Uno dei motivi per cui si ritoccano queste libertà di base è quello di permettere a legislatori e partiti politici di essere indipendenti dalle grandi concentrazioni di potere economico e sociale privato in una democrazia proprietaria e dal controllo statale, nonché dal potere burocratico, in un regime socialista liberale. Ciò significa migliorare lo stato della democrazia deliberativa e preparare il terreno all'esercizio della ragione pubblica – un fine che (come abbiamo visto nel § 44) la giustizia come equità ha in comune col repubblicanesimo civico.²² Sono tutte questioni importanti, e la democrazia costituzionale può fiorire solo se trovano una risposta praticabile.

45.4. Sottolineiamo due aspetti della garanzia dell'equo valore delle libertà politiche:

(a) Primo: essa assicura a ogni cittadino un accesso equo e grosso modo uguale all'uso di un servizio pubblico destinato a uno scopo politico preciso – il servizio, cioè, specificato dalle regole e procedure che governano il processo politico e controllano l'accesso alle posizioni di autorità politica. Tali regole e procedure devono costituire un processo equo organizzato, nella misura del possibile, in modo da produrre una legislazione giusta.²³ Le rivendicazioni (valide) di ogni singolo cittadino vengono mantenute entro certi limiti canonici dall'idea di accesso equo e uguale al processo politico in quanto servizio pubblico.

(b) Secondo: questo servizio pubblico ha, per così dire, uno spazio limitato. Se l'equo valore delle libertà politiche non è garantito, coloro che hanno più mezzi possono coalizzarsi per escludere quelli che ne hanno di meno, e il principio di differenza, presumibilmente, non basta a impedirlo. Quello che possiamo chiamare spazio limitato del foro politico pubblico rende l'utilità delle libertà politiche molto più soggetta alla posizione sociale e ai mezzi economici dei cittadini delle altre libertà di base; per questo aggiungiamo il requisito dell'equo valore delle libertà politiche.

²⁰ Questo paragrafo e il successivo cercano di rispondere a

obiezioni come quelle sollevate da Norman Daniels in *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, in *Reading Rawls*, a cura di Norman Daniels, Basic Books, New York 1975.

²¹ Vedi *The Basic Liberties and Their Priority*, a pp. 72-79, dove è discusso il caso *Buckley contro Valeo*.

²² Sul significato di “repubblicanismo civico”, vedi § 44.2, n. 16.

²³ *Teoria*, § 31, pp. 173 sgg.

46. *L'equo valore non riguarda le altre libertà di base*

46.1. L'idea di equo valore delle libertà politiche pone un altro problema: perché non assicurare un equo valore anche alle altre libertà di base? Questa proposta di una garanzia di equo valore ampia, estesa a tutte le libertà di base, estende l'idea di uguaglianza ben oltre i due principi, ma a mio parere una garanzia così estesa è o irrazionale, o superflua, o fonte di divisioni sociali. Consideriamo, infatti, come potrebbe essere intesa:

(a) Se tale garanzia significa che reddito e ricchezza devono essere distribuiti in modo uguale, è irrazionale: non permette di soddisfare i requisiti dell'organizzazione e dell'efficienza sociale. Se invece significa che per dare espressione all'ideale dell'uguale valore delle libertà di base si deve assicurare a ognuno un certo livello di reddito e ricchezza è superflua, dato il principio di differenza.

(b) Se la garanzia allargata significa che reddito e ricchezza devono essere distribuiti in base a certi interessi – per esempio di tipo religioso – considerati centrali per i piani di vita dei cittadini, allora è fonte di divisioni sociali. Facciamo un esempio: qualcuno può considerare suo dovere religioso fare pellegrinaggi o costruire splendidi templi o cattedrali. Ma in tal caso garantire l'uguale valore della libertà religiosa significherebbe che la società deve destinare risorse a questi cittadini e non ad altri che associano ai propri doveri religiosi requisiti materiali molto inferiori – che hanno, per così dire, bisogni religiosi più modesti. È chiaro che il tentativo di garantire un uguale valore (inteso in questo senso) a tutte le libertà di base porterà sicuramente a controversie religiose profonde, se non alla guerra civile.

46.2. A mio parere si verificano conseguenze analoghe ogni volta che una concezione politica fa dipendere le rivendicazioni di

base dei cittadini in materia di risorse sociali (quelle rivendicazioni per le quali vale il principio di differenza) da finalità ultime e lealtà specifiche appartenenti alla loro concezione completa del bene.²⁴

Dato il fatto del pluralismo ragionevole, la migliore base dell'unità sociale sta in una concezione politica della giustizia che giudichi le richieste di risorse sociali da parte dei cittadini a partire da una concezione parziale del bene radicata in una teoria dei bisogni oggettivi di cittadini considerati liberi e uguali; ma questo ci porta all'idea dei beni primari. Almeno per quanto riguarda gli elementi costituzionali essenziali e i mezzi per tutti gli scopi indispensabili per un'equa opportunità di esercitare le nostre libertà di base, la giustizia come equità esclude le rivendicazioni basate su vari desideri e fini derivanti da concezioni individuali diverse e anzi incommensurabili del bene.

Così facendo essa esclude certe finalità perfezionistiche dall'insieme di quei valori politici sulla cui base vanno risolte le questioni relative agli elementi costituzionali essenziali e ai fondamenti della giustizia distributiva; non solo, ma mette anche all'ordine del giorno la questione se la società possa allocare grandi risorse pubbliche alla ricerca scientifica pura (per esempio, alla matematica o alla fisica teorica), alla filosofia, alla pittura o alla musica per la sola ragione che studiandole e praticandole si attingono vette altissime del pensiero, dell'immaginazione e del sentimento. Non c'è dubbio che lo studio di arte, scienza e filosofia possa arrivare a tanto,²⁵ ma è molto meglio giustificare l'uso di fondi pubblici per sostenere queste attività basandosi su valori politici. Sicuramente un certo sostegno dello stato all'arte, alla scienza e alla vita intellettuale è vitale, insieme al finanziamento dei musei e degli spettacoli, per la cultura politica pubblica, perché una società abbia il senso di sé e della propria storia e sia conscia delle sue tradizioni politiche; ma è sensato devolvere una quota consistente del prodotto sociale al progresso della matematica e della scienza solo se già si fa molto per il bene dei cittadini in generale, per esempio nel campo della salute pubblica, della difesa dell'ambiente o della difesa nazionale (giustificata).

Qualcuno potrà trovare la posizione subordinata dei valori

perfezionistici una grave pecca del liberalismo politico e della sua idea di ragione pubblica, ma qui non discuterò questo problema. A mio parere una simile posizione è perfettamente accettabile, se consideriamo che è subordinata solo rispetto ai valori costituzionali essenziali e alla giustizia di base. Per il perfezionismo alcune persone hanno diritti speciali perché sono particolarmente dotate e questo permette loro di dedicarsi ad attività più elevate che realizzano, appunto, valori perfezionistici. Ma noi non diciamo che a questi valori non si può mai fare appello in alcuna forma, nemmeno davanti a certe questioni, adeguatamente delimitate, di cui devono occuparsi i legislatori, o in occasione di certe scelte politiche;²⁶ il punto essenziale è che ci sia un impegno in buona fede a mettere da parte simili appelli quando sono in gioco elementi costituzionali essenziali o problemi di giustizia di base. Prima viene la giustizia fondamentale; dopo di che un elettorato democratico potrà anche dedicare risorse generose a grandi progetti artistici e scientifici, se così gli piace.

²⁴ Per illustrare questo punto la *Teoria* discute brevemente il principio della soddisfazione proporzionale nel § 77, pp. 416-417. C'è una discussione più completa in *Fairness to Goodness*, pp. 551 sgg., ristampato in *Collected Papers*, pp. 281 sgg.

²⁵ Esiste una forma di perfezionismo per la quale questi valori sono talmente grandi che, a meno di certe conseguenze negative molto gravi, destinare loro tutte le risorse sociali necessarie per conservarli è sempre giustificato.

²⁶ Può accadere per esempio che al parlamento venga presentato un provvedimento che assegna fondi pubblici alla conservazione della bellezza naturale di certi luoghi (parchi nazionali, aree disabitate). È possibile che certi argomenti a favore siano basati su valori politici – poniamo, che queste aree hanno una funzione benefica come luoghi di ricreazione pubblica – ma il liberalismo politico, con la sua idea di ragione pubblica, non esclude dalle possibili ragioni la bellezza della natura in quanto tale

o il fatto che per la fauna e flora selvatiche sia benefica la protezione del loro habitat. Se i valori costituzionali essenziali sono assicurati, non c'è niente di sbagliato nel mettere ai voti queste cose.

47. *Liberalismo politico e liberalismo comprensivo*

47.1. Dice un'obiezione ormai annosa che il liberalismo è ostile a certi modi di vivere e favorevole a certi altri, oppure che favorisce i valori dell'autonomia e dell'individualità e si oppone a quelli della comunità e della lealtà a un'associazione. Rispondiamo osservando, innanzitutto, che i principi di una qualsiasi concezione politica ragionevole non possono non imporre restrizioni alle concezioni comprensive ammissibili e che, inevitabilmente, le istituzioni di base richieste da tali principi incoraggeranno alcuni modi di vivere e ne scoraggeranno altri – o addirittura li escluderanno totalmente.

Il problema sostanziale, quindi, è: in che modo la struttura di base richiesta da una concezione politica incoraggia o scoraggia certe dottrine comprensive e i valori a esse associati? E questo modo è giusto? Un esame della questione chiarirà in che senso lo stato, almeno sul piano dei valori costituzionali essenziali, non deve favorire in alcun modo una qualsiasi concezione comprensiva;²⁷ e a quel punto il contrasto fra liberalismo politico e liberalismo comprensivo sarà chiaro e fondamentale.²⁸

47.2. Vi sono almeno due sensi in cui una dottrina comprensiva ci può apparire sconsigliabile: perché è direttamente in conflitto – insieme al modo di vivere che le è associato – coi principi di giustizia, oppure perché, pur essendo ammissibile, nelle condizioni politiche e sociali di un regime costituzionale giusto non trova seguaci. Il primo caso è rappresentato da quelle concezioni del bene che impongono di reprimere o trattare in modo degradante certe persone per ragioni razziali o etniche o perfezionistiche, e qui vale l'esempio della schiavitù nell'antica

Atene o nel Sud prima della guerra civile. Come esempi del secondo caso possiamo prendere invece certe forme di religione. Supponiamo che una determinata religione e la concezione del bene che l'accompagna possano sopravvivere solo controllando la macchina dello stato ed essendo in grado di praticare efficacemente l'intolleranza: nella società bene ordinata del liberalismo politico questa religione cesserà di esistere. Sicuramente esistono davvero casi del genere – e simili dottrine possono anche durare a lungo, ma solo in segmenti relativamente piccoli della società.

Qui nasce una domanda: se in un regime costituzionale giusto alcune concezioni si estingueranno e altre sopravviveranno a malapena, questo di per sé implica che la concezione politica della giustizia tipica di quel regime non sia neutrale rispetto a esse? Date le connotazioni di “neutrale” forse non lo è, e questo rende problematico il termine; ma la questione importante, sicuramente, è se la concezione politica sia arbitrariamente ostile a queste idee, o meglio se sia giusta oppure ingiusta verso le persone che le accettano, o le potrebbero accettare. Ora, se non si aggiungono altri elementi, non sembra proprio che la concezione politica sia ingiusta nei loro confronti, perché nessuna concezione della giustizia politica può evitare che qualche forza sociale favorisca una dottrina rispetto a un'altra; né in una società può esserci posto per tutti i modi di vivere. Certo possiamo deplorare che i mondi sociali, e in particolare il nostro, abbiano per così dire uno spazio limitato, e qualcuno degli inevitabili effetti della nostra cultura e struttura sociale ci può dispiacere. Come ha continuato a sostenere Isaiah Berlin (questo era uno dei suoi temi fondamentali), non esiste un mondo sociale senza perdite – che non escluda, cioè, modi di vivere che realizzano più di ogni altro certi valori fondamentali; che non abbia cultura e istituzioni troppo poco congeniali a certi modi di vivere e valori.²⁹ Ma queste inevitabili esclusioni non devono essere prese per ostilità arbitraria o ingiustizia.

47.3. L'obiezione dovrà andare più in là, fino ad affermare che la società bene ordinata del liberalismo politico non riesce a creare, in una maniera consentita dalle condizioni esistenti (che comprendono il fatto del pluralismo ragionevole), una struttura di

base giusta nella quale i modi di vivere ammissibili abbiano un'equa possibilità di conservarsi, conquistandosi seguaci, di generazione in generazione. E però, se una concezione comprensiva del bene è incapace di durare in una società che garantisca la tolleranza reciproca e quelle uguali libertà di base che ci sono familiari, non c'è un modo di salvaguardarla compatibile coi valori democratici espressi dall'idea della società come equo sistema di cooperazione fra cittadini considerati liberi e uguali. Ma questo pone – benché ovviamente non risolva – il problema se il modo di vivere a essa corrispondente non sia invece praticabile in condizioni storiche diverse, e se il suo tramonto ci debba o non ci debba dispiacere.³⁰

L'esperienza storica mostra che in una società democratica sono molti i modi di vivere che superano questo esame del durare e conquistarsi seguaci nel tempo; e se il numero non è la misura del successo (d'altronde, perché dovrebbe esserlo?), sono anche molti quelli che lo superano altrettanto bene, e gruppi distinti, con tradizioni e modi di vivere ben differenziati, trovano pienamente degni della loro adesione e lealtà visioni comprensive diversissime. Così, per stabilire se il liberalismo politico sia arbitrariamente ostile a certe concezioni e arbitrariamente favorevole ad altre bisogna vedere se, dati il fatto del pluralismo ragionevole e le altre condizioni storiche del mondo moderno, la realizzazione dei suoi principi nelle istituzioni specifici condizioni di sfondo eque che permettano di affermare e perseguire concezioni del bene fra loro diverse. Il liberalismo politico è ingiustamente ostile verso certe concezioni comprensive solo se in una società liberale possono sopravvivere esclusivamente le concezioni individualistiche – o predominano al punto che quelle associazioni che affermano valori religiosi o comunitari hanno vita grama; e se, inoltre, le condizioni che hanno prodotto questa situazione sono a loro volta ingiuste.

47.4. Forse un esempio può fare chiarezza: ci sono diverse sette religiose che si oppongono alla cultura del mondo moderno e desiderano vivere una vita comunitaria lontana dalla sua influenza, a esse estranea, ma qui si pone il problema dell'educazione dei figli e dei requisiti che lo stato le può imporre. Un liberalismo come quello di Kant, o anche di Mill, potrebbe scegliere requisiti atti a

favorire i valori dell'autonomia e dell'individualità, intesi come ideali che governano gran parte della vita, se non tutta; ma il liberalismo politico ha un obiettivo diverso e chiede molto di meno. Si limiterà a esigere che l'educazione dei figli comprenda la conoscenza dei propri diritti costituzionali e civili, che i bambini imparino, per esempio, che nella società in cui vivono esiste la libertà di coscienza e per la legge l'apostasia non è reato, così da avere la certezza che, quando saranno maggiorenni, se continueranno a seguire la stessa religione non lo faranno solo perché ignorano i loro diritti di base o temono di essere puniti per colpe che sono tali soltanto nella loro setta. Inoltre l'educazione ricevuta dovrebbe prepararli a essere membri pienamente cooperanti della società e metterli in grado di bastare a se stessi; infine, dovrebbe incoraggiare le loro virtù politiche, così che desiderino essi stessi onorare gli equi termini della cooperazione sociale nel rapporto col resto della società.

Qui si potrebbe obiettare che di fatto – anche se magari non nelle intenzioni – pretendere che i bambini imparino questi aspetti di una concezione politica liberale significa educarli a una concezione liberale comprensiva; che il fare la prima cosa può portare con sé la seconda, se non altro perché una volta che conosciamo l'una possiamo anche passare all'altra di nostra spontanea volontà. Si deve concedere che per alcuni le cose possono andare realmente così; e c'è sicuramente una somiglianza fra i valori del liberalismo politico e quelli dei liberalismi comprensivi di Kant e Mill.³¹ Ma a questa obiezione si può rispondere solo illustrando le grandi differenze sia di portata, sia di generalità esistenti fra il liberalismo politico e il liberalismo comprensivo, così come li ho caratterizzati. Esistono requisiti ragionevoli dell'educazione dei figli che hanno alcune conseguenze inevitabili, e può accaderci di *dover* accettare tali conseguenze, spesso a malincuore. Ma spero ugualmente che il mio resoconto del liberalismo politico risponda a sufficienza all'obiezione.

Per rintuzzare l'obiezione che il liberalismo politico è ingiustamente ostile a certi modi di vivere e ingiustamente favorevole ad altri è fondamentale che al di là dei requisiti descritti

sopra la giustizia come equità non cerchi di coltivare le virtù e i valori, tipicamente liberali, dall'autonomia e dell'individualità, per non parlare di una qualsiasi altra dottrina comprensiva; se lo fa, cessa di essere una forma di liberalismo politico. Fin dove può, la giustizia come equità rispetta le esigenze di coloro che vogliono ritirarsi dal mondo moderno per seguire i precetti della loro religione, a patto – beninteso – che accolgano i principi della concezione politica della giustizia e ne apprezzino gli ideali politici di persona e società. Qui è da notare che noi cerchiamo di risolvere il problema dell'educazione dei figli tenendoci completamente all'interno della concezione politica; lo stato si preoccupa della loro educazione perché ha a cuore il loro ruolo di cittadini futuri, e quindi (sempre da un punto di vista politico) cose essenziali come il fatto che acquistino la capacità di comprendere la cultura pubblica e di partecipare alle sue istituzioni, che siano per tutta la vita membri economicamente indipendenti e in grado di sostentarsi da sé della società e che sviluppino le virtù politiche.

²⁷ [I fini delle istituzioni di base e della politica pubblica della giustizia come equità possono essere detti neutrali rispetto alla dottrine comprensive e alle concezioni del bene a esse associate. Dire che i fini sono neutrali è dire che lo sono anche queste istituzioni e politiche, nel senso che possono essere fatte proprie da tutti i cittadini in quanto rientrano nell'ambito di una concezione politica pubblica. La neutralità del fine è cosa diversa dalla neutralità procedurale, che è tale in riferimento a una procedura legittimabile o giustificabile senza fare appello ad alcun valore morale, ma al massimo a valori neutrali come l'imparzialità, la coerenza logica e simili. La giustizia come equità non è neutrale proceduralmente; i suoi principi di giustizia sono chiaramente sostanziali ed esprimono – come le sue concezioni politiche della società e della persona, rappresentate nella posizione originaria – molto più che semplici valori procedurali. Vedi *Liberalismo politico*, lezione V, § 5, soprattutto pp. 167-168.]

²⁸ Seguono ora alcuni capoversi tratti, con qualche adattamento, dalla mia risposta (in *Fairness to Goodness*, § VI) a un'obiezione sollevata da Thomas Nagel nella sua recensione della *Teoria*, intitolata *Rawls on Justice* ("Philosophical Review", 83, aprile 1973, pp. 226-229). In una discussione molto istruttiva che qui posso solo riassumere brevemente, Nagel sostiene che nella *Teoria* lo scenario della posizione originaria, apparentemente neutrale rispetto alle diverse concezioni del bene, di fatto non è tale; e non lo è, a suo parere, perché la soppressione della conoscenza (a opera del velo d'ignoranza) indispensabile per realizzare l'unanimità non è ugualmente equa verso tutte le parti – infatti i beni primari sui quali le parti basano la selezione di certi principi di giustizia non hanno lo stesso valore per tutte le concezioni del bene. Inoltre secondo Nagel la società bene ordinata della giustizia come equità ha una forte preferenza per l'individualismo – per di più arbitraria, perché non viene stabilita l'oggettività fra le diverse concezioni del bene [sic]. La mia risposta nel testo integra quella di *Fairness to Goodness* sotto due aspetti: in primo luogo puntualizza che la concezione della persona usata per arrivare a un elenco dei beni primari utilizzabile è una concezione politica e, in secondo luogo, precisa che la stessa giustizia come equità è una concezione politica della giustizia. Una volta che intendiamo in questo modo la giustizia come equità e le varie concezioni che le appartengono, possiamo dare all'obiezione di Nagel una risposta più efficace – a patto naturalmente di riconoscere che la neutralità rispetto alle influenze è impraticabile.

²⁹ Vedi il saggio di Berlin *The Pursuit of the Ideal* in *The Crooked Timber of Humanity*, soprattutto alle pp. 11-19; tr. italiana *La ricerca dell'ideale* in *Il legno storto dell'umanità*, Adelphi, Milano 1994. Di Berlin vedi anche *Two Concepts of Liberty* (1958), ristampato in *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, New York 1969, pp. 167 sgg [tr. italiana *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 71 sgg.]. Spesso viene attribuita una posizione analoga a Max Weber: vedi per esempio i saggi *La politica come professione* (1918; tr. italiana Edizioni di Comunità, Torino 2001) e *Il significato della "avalutatività" delle scienze sociologiche e*

economiche (1917, tr. italiana in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni di Comunità, Torino 2001). Tuttavia fra Berlin e Weber ci sono marcate differenze, delle quali qui non mi posso occupare se non per dire che la posizione weberiana si basa su una forma di scetticismo rispetto ai valori e di volontarismo (la tragedia politica nasce dal conflitto fra impegni soggettivi, nonché fra volontà risolutive), mentre per Berlin il regno dei valori è oggettivo e il problema è un altro, cioè che il dominio complessivo dei valori è troppo vasto per trovare posto nella sua interezza in un qualsiasi mondo sociale. Non solo i valori sono reciprocamente incompatibili, tanto che pur essendo oggettivi impongono alle istituzioni requisiti contrastanti, ma non esiste un assetto istituzionale capace di funzionare nel quale ci sia spazio sufficiente per tutti. Il fatto che non esista un mondo sociale senza perdite è radicato nella natura stessa dei valori e del mondo, ed è rispecchiato da molte tragedie umane. Una società liberale giusta può forse avere molto più spazio di altri mondi sociali, ma non potrà mai essere senza perdite.

³⁰ In effetti, può spesso accaderci di pensare che il tramonto di certi modi di vivere sia da deplorare; ed è troppo ottimistico dire che in un regime costituzionale giusto soccombono solo i modi indegni. Così, chi sostiene concezioni incapaci di fiorire si difenderà osservando che il liberalismo politico non concede a tali concezioni uno spazio sufficiente; ma non esiste un criterio per stabilire che cosa sia uno spazio sufficiente, a parte quello fornito da una concezione politica della giustizia ragionevole e difendibile. L'idea di spazio sufficiente è metaforica, e il suo solo significato è dato dalla gamma delle dottrine comprensive che i principi di una simile concezione permettono, e che i cittadini possono considerare degne della loro piena lealtà. Si può sempre obiettare che la concezione politica non identifica lo spazio giusto, ma così non si fa che porre il problema di quale sia la concezione politica più ragionevole.

³¹ Vedi anche Joseph Raz in *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1986, specialmente ai capp. 14 e 15, per fare un esempio contemporaneo.

48. Nota sulle imposte pro capite e la priorità della libertà

48.1. Una breve nota sulle imposte pro capite ci aiuterà a chiarire il senso della priorità della libertà, nonché quello in cui il principio di differenza esprime un accordo sul considerare patrimonio comune la distribuzione delle dotazioni naturali iniziali (§ 21).³²

Ricordiamo la massima che secondo Marx sarà soddisfatta nello stadio conclusivo della società comunista: “Da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni”.³³ Se la intendessimo come precetto di giustizia potremmo concludere che il principio di differenza la soddisferebbe se la società introducesse una tassa pro capite (*una tantum*) sulle dotazioni naturali iniziali, imponendo ai più dotati di pagare una somma più alta. In questo modo le disuguaglianze di reddito e ricchezza fra prospettati di vita individuali verrebbero molto ridotte, se non eliminate.

Esistono però due obiezioni decisive contro questa proposta. La prima, che potrebbe sembrare esclusivamente pratica ma in realtà è di natura più profonda, è questa: non è detto che esista un modo di misurare le dotazioni naturali iniziali (da non confondere con quelle realizzate) sufficientemente preciso da darci la sicurezza di poter giustificare una simile tassazione coercitiva. Inoltre la tassa, una volta introdotta, sarà di pubblico dominio e molti verranno fortemente incentivati a nascondere le proprie doti, realizzandole solo dopo l'età della riscossione. Ma quale sarebbe poi questa età?

Inoltre, come abbiamo già visto (§ 16.2), doti come l'intelligenza e una serie di talenti naturali (per il canto, il ballo ecc.) non sono qualcosa di fisso e legato a una capacità sempre

uguale. Di per sé non sono che pure potenzialità, e il loro passaggio all'atto dipende dalle condizioni sociali: per esempio la società ne favorisce l'affinamento? Le incoraggia? Le riconosce? Una misura effettiva delle dotazioni naturali iniziali non sembra assolutamente possibile, nemmeno in teoria.

48.2. Per i nostri scopi, tuttavia, la difficoltà importante è che un'imposta pro capite violerebbe la priorità della libertà perché costringerebbe i più dotati a scegliere occupazioni che diano guadagni abbastanza alti da permettere loro di pagare l'intera somma entro la scadenza prescritta, e quindi interferirebbe con la loro libertà di decidere della propria vita (entro lo spazio consentito dai principi di giustizia). Potrebbero avere, per esempio, molte difficoltà a praticare la propria religione, e forse non potrebbero permettersi certe occupazioni o professioni degnissime, ma poco lucrose.

Il punto è molto chiaro, e mette in luce un altro aspetto sotto il quale le dotazioni naturali sono nostre, e non della società: non possiamo essere assoggettati a un'imposta pro capite che neutralizzi i vantaggi che potrebbero darci le nostre doti, perché ciò violerebbe le nostre libertà di base. Il principio di differenza non penalizza i più capaci per le loro fortunate qualità; dice soltanto che per beneficiare ancora di più di questa fortuna dobbiamo esercitare ed educare le nostre capacità e usarle in modi socialmente utili, che contribuiscano al bene dei meno avvantaggiati.³⁴

³² Qui utilizzo la mia *Reply to Alexander and Musgrave*, § VII.

³³ Karl Marx, *Critica del programma di Gotha* (1873), § 1.

³⁴ Qui vediamo come il significato del principio di differenza sia in parte determinato dalla sua subordinazione al primo principio di giustizia. Non è dato dal principio preso isolatamente.

49. *Le istituzioni economiche di una democrazia proprietaria*

49.1. Nei §§ 15-16 abbiamo preso atto di una serie di ragioni per fare della struttura di base l'oggetto primario della giustizia. Qui non è necessario ricapitolare tutte queste ragioni, ma ne richiameremo una molto importante: se è possibile regolare efficacemente la struttura di base per mezzo di principi di giustizia pubblici relativamente semplici e chiari e conservare così la giustizia di sfondo nel tempo, allora forse è anche possibile affidare direttamente moltissime cose a cittadini e associazioni, a patto di metterli in condizione di gestire da sé i propri affari e di concludere fra loro accordi equi in un contesto sociale che garantisca un grado di uguaglianza adeguato. La struttura di base deve assicurare libertà e indipendenza ai cittadini e moderare permanentemente quelle tendenze che col tempo renderebbero più disuguali la condizione sociale, la ricchezza, l'influenza politica e la capacità di sfruttare le occasioni disponibili. Certo qui nasce un problema: fino a che punto una generazione è tenuta a rispettare i diritti di quelle che verranno dopo?³⁵ La risposta la dà il principio del giusto risparmio.

49.2. Il rapporto fra il principio di differenza e quello del giusto risparmio (*Teoria*, § 44) è il seguente: premesso che il secondo vale fra generazioni diverse mentre il primo vale all'interno di una generazione, un risparmio effettivo è motivato soltanto da ragioni di giustizia, cioè dall'esigenza di rendere possibili le condizioni necessarie per creare una struttura di base giusta e conservarla nel tempo. Una volta che siano state raggiunte queste condizioni e create istituzioni giuste, il risparmio effettivo netto può anche azzerarsi. Naturalmente se la società vuole risparmiare anche per altre ragioni, non di giustizia, può farlo, ma questo è un altro discorso.

Il principio di differenza non impone una crescita economica ininterrotta, di generazione in generazione, che sposti indefinitamente verso l'alto le aspettative (misurate in termini di reddito e ricchezza) dei meno avvantaggiati. Abbiamo già detto (§ 18.3) che questa non sarebbe un'idea di giustizia ragionevole, e di sicuro non vogliamo escludere il caso (di cui parla Mill) di una società che abbia raggiunto uno stato stazionario giusto in cui l'accumulazione reale di capitale sia cessata;³⁶ anzi una democrazia proprietaria dovrebbe tenere conto anche di questa possibilità. Abbiamo già visto che il principio di differenza esige che nel corso di un periodo di tempo adeguato le differenze fra i redditi e le ricchezze guadagnate creando il prodotto sociale siano tali che se le aspettative legittime dei più avvantaggiati fossero minori, lo sarebbero anche quelle dei meno avvantaggiati. La società si trova sempre o sulla parte ascendente della curva OP, o proprio al culmine.³⁷ Così definite, le disuguaglianze ammissibili soddisfano questa condizione e sono compatibili col prodotto sociale di un equilibrio stazionario che conservi e riproduca nel tempo una struttura di base giusta.

49.3. Riguardo all'adozione di un principio del giusto risparmio procediamo come segue. Per salvare quell'interpretazione che vuole la posizione originaria accessibile in qualsiasi momento (§ 25.2), la questione del risparmio deve essere trattata introducendo vincoli che valgano fra i cittadini in quanto contemporanei. Poiché la società deve essere un equo sistema di cooperazione che dura nel tempo, di generazione in generazione, è indispensabile un principio che governi il risparmio; ma non possiamo immaginare un accordo diretto (sia pure ipotetico e astorico) fra tutte le generazioni, e così diciamo che le parti dovranno concordare un principio di risparmio tale da desiderare che sia stato seguito da tutte le generazioni passate. Si dovranno domandare, cioè, quanto (ovvero che frazione del prodotto sociale) sono disposte a risparmiare, a ogni livello di ricchezza, a mano a mano che la società avanza – purché tutte le generazioni passate abbiano seguito lo stesso schema.³⁸

Quindi il principio appropriato è tale che i membri di una

qualsiasi generazione (e perciò di tutte) vorrebbero che fosse stato seguito da tutte le generazioni passate, per quanto lontane nel tempo – e per questo lo adotterebbero; ma poiché nessuna generazione sa quale sia la sua posizione nella successione generale, ciò implica che lo dovranno seguire tutte quelle future – più quella presente. Arriviamo così a un principio di risparmio che fonda i nostri doveri verso le altre generazioni e convalida sia le rimozioni legittime verso chi ci ha preceduto, sia le legittime aspettative nei confronti di chi ci seguirà.³⁹

49.4. Diciamo ora qualcosa – supponendo che sia stato adottato un principio di risparmio – sul tipo di tassazione che può preservare durevolmente la giustizia di sfondo economica e sociale nel tempo (*Teoria*, § 43, pp. 237-41).

Innanzitutto, riguardo a lasciti ed eredità prendiamo da Mill (ma anche da altri) l'idea che i primi vanno regolati e le seconde limitate. Per farlo non è necessario né tassare un bene in quanto tale né limitare l'ammontare totale di un lascito; si può applicare invece una tassazione progressiva a carico del beneficiario. Per un'eredità o una donazione si pagherà una tassa calcolata in base al valore del bene ricevuto e alla natura del beneficiario; si potrebbero imporre tasse diverse alle persone fisiche e a certi tipi di corpo associato (per esempio, scuole e musei). Il tutto avrebbe lo scopo di incoraggiare una distribuzione ampia e molto più egualitaria di beni immobili e risorse produttive.

In secondo luogo, si potrebbe applicare il principio della tassazione progressiva di reddito e ricchezza non per raccogliere fondi (cioè per mettere risorse a disposizione dello stato) ma solo per impedire accumulazioni di ricchezza giudicate contrarie alla giustizia di sfondo, per esempio all'equo valore delle libertà politiche e all'equa uguaglianza delle opportunità. E potrebbe anche non esserci affatto bisogno di una tassa progressiva sul reddito.

In terzo luogo, si potrebbe anche non ricorrere affatto alle imposte sul reddito e adottare invece un'imposta proporzionale sulla spesa, vale a dire un'imposta sui consumi con tasso marginale costante; verremmo cioè tassati in base alla quantità dei beni e

servizi che utilizziamo e non al nostro contributo al prodotto sociale (questa è un'idea che risale a Hobbes). Una simile imposta proporzionale potrebbe essere accompagnata da tutte le esenzioni cui siamo abituati e, tassando la spesa totale solo al di sopra di un certo reddito, potremmo provvedere anche a un minimo sociale adeguato.

Il principio di differenza potrebbe essere soddisfatto – grosso modo – alzando o abbassando questo minimo e regolando il saggio marginale costante di tassazione. Non è possibile soddisfarlo in modo perfetto, ma il suo soddisfacimento approssimato e in buona fede può benissimo essere uno degli scopi dichiarati della società, anche se resta comunque impossibile una regolazione fine. Tutte queste opzioni politiche riguardano solo il tipo di tassazione e non richiedono quindi un'interferenza diretta dello stato con le decisioni o le singole transazioni di individui e associazioni.

49.5. Ora dirò qualcosa su due dubbi che più d'uno solleva riguardo al principio di differenza. Il primo è se ci imponga di preoccuparci delle conseguenze di *qualsiasi* scelta politica per i meno avvantaggiati; sono in molti a pensare che se davvero ce lo chiede, allora è un principio discutibile. È chiaro, d'altronde, che si potrebbe opporre questa difficoltà a tutti i principi applicabili alla struttura di base. Una risposta praticabile può essere questa: dobbiamo procedere selezionando, per così dire, un piccolo numero di strumenti che una volta data la totalità delle scelte politiche possano essere regolati in modo da soddisfare il principio di differenza; e forse (come abbiamo già detto), una volta date le uguali libertà di base, l'equo valore delle libertà politiche, l'equa uguaglianza delle opportunità e via dicendo, è possibile soddisfare (grosso modo) il principio di differenza correggendo verso l'alto o verso il basso il livello di reddito esente dall'imposta proporzionale. Qui, dunque, è questo livello a fare da strumento; e utilizzandolo così ci liberiamo dall'obbligo di tener conto del principio di differenza per ogni singola scelta politica.

Un secondo dubbio è se la costituzione di una società democratica debba affermare esplicitamente che il principio di differenza va soddisfatto. Verosimilmente non deve, perché

rischierebbe di farne un valore costituzionale essenziale che dovrebbe essere interpretato e imposto dai tribunali, ma questo non è un compito che un tribunale possa svolgere adeguatamente. Per stabilire se il principio sia o non sia soddisfatto bisogna conoscere a fondo il funzionamento dell'economia, e la questione è difficilissima da risolvere in modo preciso – anche se spesso risulta chiaro che non è soddisfatto. Comunque, se il consenso intorno al principio è sufficiente, lo si potrebbe annoverare fra le aspirazioni politiche della società e inserire in un preambolo privo di forza legale (come quello della Costituzione degli Stati Uniti).

Quella che invece dovrebbe essere un valore costituzionale essenziale è la garanzia di un minimo sociale che copra almeno i bisogni umani di base specificati nei §§ 38.3-4. È abbastanza ovvio, infatti, che quando tale minimo non è garantito il principio di differenza viene sfacciatamente violato. Questo soddisfa il criterio che il soddisfacimento o non soddisfacimento di un valore costituzionale essenziale risulti chiaro, o sia almeno una questione che l'opinione pubblica possa esaminare e i tribunali possano giudicare con un ragionevole livello di competenza.⁴⁰

³⁵ *Teoria*, § 44, p. 243.

³⁶ Vedi Mill, *Principi di economia politica*, libro IV, cap. VI.

³⁷ Si veda, nella *Teoria* (§ 13, p. 80), la distinzione fra schemi perfettamente giusti e schemi complessivamente giusti.

³⁸ Dove uno schema è una regola che stabilisce la frazione del prodotto sociale da risparmiare a ogni livello di ricchezza.

³⁹ Qui la derivazione del principio del giusto risparmio è spiegata in modo diverso che nel § 44 della *Teoria*, dove non si chiede che le parti vogliano che la regola del risparmio che adottano per la propria generazione sia stata seguita da quelle precedenti, per cui se le consideriamo non interessate l'una all'altra non c'è niente che le vincoli a un qualsiasi risparmio. Per superare la difficoltà la *Teoria* postula che abbiano a cuore i propri discendenti; non è un postulato irragionevole, tuttavia non è privo

di difficoltà, senza contare che pur di ottenere un principio di risparmio modifica l'assunzione fatta sulla motivazione (il disinteresse reciproco). Il ragionamento fatto nel testo, che segue un'idea suggeritami da Thomas Nagel e Derek Parfit nel 1972, evita la difficoltà e appare più semplice. Qualche anno dopo è stato enunciato indipendentemente da Jane English in *Justice between Generations*, "Philosophical Studies", 31 (1977), p. 98.

⁴⁰ Qui faccio mia la posizione di Frank Michelman in *The Supreme Court, 1968 Term – Foreword: On Protecting the Poor through the Fourteenth Amendment*, "Harvard Law Review", 83 (1969), pp. 7-59. Vedi anche, dello stesso autore, *Welfare Rights in a Constitutional Democracy*, "Washington University Law Quarterly" (1979), pp. 659-693.

50. *La famiglia come istituzione di base*

50.1. Lo scopo delle considerazioni che farò adesso sulla famiglia è molto modesto: chiarire perché i principi di giustizia valgono, appunto, anche per la famiglia, ma senza spiegare in modo dettagliato che cosa richiedono. Osservo, prima di entrare in argomento, che la famiglia fa parte della struttura di base per la semplice ragione che uno dei suoi ruoli essenziali è quello di assicurare la produzione e riproduzione ordinata della società e della sua cultura da una generazione alla successiva. Ricordiamo che una società politica è sempre considerata uno schema di cooperazione che dura indefinitamente nel tempo; l'idea di un futuro nel quale la sua attività si esaurisca ed essa si disgreghi è estranea alla concezione che ne abbiamo; il lavoro riproduttivo è un lavoro sociale necessario. Se accettiamo tutto questo, per il ruolo della famiglia è essenziale un assetto che le permetta di allevare i figli e prendersene cura in modo ragionevole ed efficiente, garantendo il loro sviluppo morale ed educandoli alla cultura della società circostante.⁴¹ Bisogna che i cittadini abbiano il senso di giustizia e quelle virtù politiche su cui devono basarsi istituzioni politiche e sociali giuste. Inoltre la famiglia dovrà svolgere questo ruolo con un numero adeguato di figli per tenere in piedi una società capace di durare. Tuttavia, fin qui una concezione politica della giustizia non ci chiede una forma di famiglia particolare (monogama o no, eterosessuale o no); basta che sia strutturata in modo da svolgere questi compiti con efficienza e non contrasti con altri valori politici.⁴²

Queste esigenze impongono limiti a tutti gli assetti della struttura di base, compresi i tentativi di raggiungere l'equa

uguaglianza della opportunità: la famiglia pone vincoli sulle vie attraverso cui ottenerla, e i due principi sono enunciati in modo da tener conto di tali vincoli. Qui il principio di differenza è pertinente, perché quando è soddisfatto chi ha opportunità inferiori può accettare più facilmente i vincoli imposti dalla famiglia e da altri fattori sociali.⁴³ In questa sede non posso sviluppare un tema così complesso, ma do per scontato che da bambini noi cresciamo in una piccola cerchia di intimi nella quale i più anziani (normalmente i nostri genitori) hanno una certa autorità morale e sociale.⁴⁴

50.2. Si potrebbe pensare che i principi di giustizia non valgano per la famiglia, e quindi non possano garantire un'uguale giustizia alle donne e ai loro figli,⁴⁵ ma questo è un errore. L'equivoco può nascere nel seguente modo: l'oggetto primario della giustizia è la struttura di base della società, intesa come l'arrangiamento delle principali istituzioni sociali in un sistema unificato di cooperazione che dura nel tempo. I principi della giustizia politica si applicano direttamente a questa struttura, ma non (direttamente) alla vita interna delle numerose associazioni in essa esistenti, una delle quali è la famiglia; perciò è naturale chiedersi come tali principi possano garantire un'uguale giustizia alle mogli come ai mariti, se non valgono direttamente per la vita interna della famiglia.

Abbiamo già ricordato questo problema (§ 4.2), ma ora dobbiamo discuterlo più a fondo. È da notare che un interrogativo molto simile si pone per tutte le associazioni, che siano chiese, università, società professionali e scientifiche, aziende o sindacati; sotto questo profilo la famiglia non è *sui generis*. È chiaro, tanto per fare un esempio, che i due principi di giustizia (come altri principi liberali) non richiedono che una chiesa sia governata democraticamente: non è necessario che vescovi e cardinali siano eletti, né i benefici che accompagnano le varie cariche ecclesiastiche devono soddisfare il principio di differenza. Dunque i principi della giustizia politica non sono direttamente applicabili alla vita interna di una chiesa, né è desiderabile che lo siano, né sarebbe compatibile con la libertà di coscienza o con quella di

associazione.

Tuttavia i principi della giustizia politica impongono comunque alcuni vincoli essenziali al governo interno delle chiese. Abbiamo già visto (§ 4.2) che nei fatti queste ultime non possono praticare l'intolleranza perché il diritto pubblico – come richiedono i principi di giustizia – non considera reati l'eresia e l'apostasia, e chi appartiene a una fede è sempre libero di abbandonarla. Perciò i principi di giustizia, pur non avendo applicazione diretta alla vita interna di una chiesa, proteggono ugualmente i diritti e le libertà dei suoi membri attraverso i vincoli cui tutte le chiese e associazioni sono soggette.

Con questo non voglio negare che esistano concezioni di giustizia appropriate applicabili direttamente sia alla maggioranza dei gruppi e delle associazioni, se non a tutti, sia a relazioni interpersonali di vario genere; ma tali concezioni di giustizia non sono politiche. Quale sia la concezione appropriata a un caso determinato è una questione a sé, da considerare ogni volta *ex novo* tenendo conto del ruolo e della natura dell'associazione o gruppo o della relazione interpersonale in questione.

50.3. Torniamo ora alla famiglia. Qui vale la stessa formula: i principi politici non sono direttamente applicabili alla sua vita interna, tuttavia impongono alcuni vincoli essenziali alla famiglia in quanto istituzione, garantendo i diritti e le libertà di base e le eque opportunità a tutti i suoi membri (cosa che fanno, come ho già detto, specificando le rivendicazioni di base di quei cittadini – tutti uguali – che hanno una famiglia). Essendo parte della struttura di base, la famiglia non può violare queste libertà; e alle mogli, che sono cittadini come i loro mariti, spettano gli stessi diritti, le stesse libertà di base e le stesse eque opportunità di questi ultimi – il che, unito alla corretta applicazione degli altri principi di giustizia, dovrebbe bastare ad assicurare loro l'uguaglianza e l'indipendenza.

Noi distinguiamo, per dirla in un altro modo, il punto di vista degli esseri umani in quanto cittadini e in quanto membri di una famiglia o di un'altra associazione.⁴⁶ In quanto cittadini abbiamo le nostre ragioni per imporre alle associazioni i vincoli specificati dai principi politici di giustizia, ma in quanto membri di qualche

associazione abbiamo ragioni anche per limitare tali vincoli, così che essi lascino spazio a un'adeguata vita interna, libera e fiorente, dell'associazione stessa. Come si vede, anche qui è necessaria una divisione del lavoro fra principi di tipo diverso. Noi non desideriamo che principi politici di giustizia vengano applicati direttamente alla vita interna delle famiglie; non è cosa sensata pretendere che noi, in quanto genitori, trattiamo i nostri figli in base a qualche principio politico; la famiglia non è il luogo dei principi politici. Indubbiamente i genitori dovranno seguire una qualche concezione della giustizia (o dell'equità) e rispettare ognuno dei loro figli, ma questa è, entro certi limiti,⁴⁷ una cosa che non spetta a alcun principio politico prescrivere. Naturalmente il divieto di maltrattare o trascurare i figli impone un vincolo che è, insieme a molti altri divieti, una componente essenziale del diritto familiare; ma viene comunque il momento in cui la società si deve affidare all'affetto naturale dei genitori e alla loro buona volontà.⁴⁸

Ma al di là di queste considerazioni, fondate sull'uguaglianza delle donne, i principi di giustizia impongono vincoli anche a difesa dei bambini, che sono i cittadini futuri e in quanto tali hanno diritti. Abbiamo già osservato che c'è stata (e non è ancora finita) una lunga ingiustizia storica verso le donne, che hanno sopportato e continuano a sopportare una parte sproporzionata del compito di allevare i figli, accudirli e prendersene cura; e quando anche le leggi sul divorzio le danneggiano, il carico che pesa su di loro le rende estremamente vulnerabili.⁴⁹ D'altronde queste ingiustizie non colpiscono duramente solo le donne ma anche i loro figli menomandone, tendenzialmente, la capacità di acquisire quelle virtù politiche che i futuri cittadini di un regime democratico vitale devono possedere.⁵⁰ Secondo Mill, in questo modo la famiglia diventa una scuola di dispotismo maschile, inculcando abiti di pensiero, nonché modi di sentire e di comportarsi, incompatibili con la democrazia;⁵¹ ma se questo è vero, è chiaro che per riformarla possiamo invocare quei principi di giustizia che prescrivono la democrazia.

50.4. Perciò il liberalismo politico quando distingue la giustizia politica, valida per la struttura di base, da altre concezioni

di giustizia, valide per le associazioni esistenti all'interno di questa struttura, non considera il dominio del politico e quello del non politico due spazi separati e non connessi ognuno dei quali è governato solo da principi esclusivamente propri; e anche se l'oggetto primario della giustizia è la struttura di base, e nient'altro che la struttura di base, i suoi principi impongono comunque restrizioni essenziali alla famiglia e a tutte le altre associazioni. Prima di tutto, i membri adulti delle famiglie (e di altre associazioni) sono cittadini uguali agli altri: la loro posizione di base è questa. E nessuna istituzione, nessuna associazione di cui facciano parte può violare i loro diritti di cittadini.

Dunque un cosiddetto dominio (una sfera di vita) non è una cosa che sia già data a prescindere dai principi di giustizia; non è una sorta di spazio o luogo ma soltanto il risultato, la sedimentazione, del modo in cui sono applicati i principi della giustizia politica (direttamente alla struttura di base e indirettamente alle associazioni presenti al suo interno). Così, i principi che definiscono le uguali libertà di base e le eque opportunità dei cittadini valgono sempre, sia nelle questioni interne di ogni dominio sia in quelle che mettono in relazione domini diversi; gli uguali diritti delle donne e quelli dei loro figli in quanto futuri cittadini sono inalienabili, e proteggono le une e gli altri dovunque si trovino; inoltre, come abbiamo già visto, ogni distinzione di genere che limiti tali diritti e libertà è inammissibile (§§ 18.4-6). Perciò tanto la sfera del politico e del pubblico quanto quella del non politico e del privato assumono una forma che dipende dal modo di concepire e applicare la giustizia e i suoi principi. Né la cosiddetta sfera privata è uno spazio esente dalla giustizia; un simile spazio non esiste.

50.5. Più in generale la democrazia proprietaria, mirando alla piena uguaglianza delle donne, deve comprendere assetti destinati a realizzarla. Se una causa di base – e forse la principale – della disuguaglianza delle donne è che il mettere al mondo i figli, ma anche l'allevarli e accudirli, pesano molto di più su di loro nella divisione tradizionale del lavoro familiare, bisogna fare qualcosa per riequilibrare o compensare questo carico più gravoso. Non

spetta alla filosofia politica decidere quale sia il miglior modo di arrivarci in una particolare situazione storica; comunque, oggi è molto diffusa l'idea che a livello di norma o criterio di massima la legge dovrebbe stabilire che l'allevamento dei figli (quando è la donna a farsene carico, come è ancora frequente) dia titolo alla moglie a metà del reddito guadagnato dal marito durante il matrimonio; e in caso di divorzio dovrebbe andarle anche metà del valore aggiunto dei beni familiari maturato fino a quel momento.⁵²

Ogni deviazione da questa norma andrebbe giustificata *ad hoc* e in modo chiaro; appare intollerabile che un marito possa abbandonare la famiglia portando con sé la propria capacità di guadagno e danneggiando pesantemente la moglie e i figli che, costretti a cavarsela da soli, si trovano spesso in una situazione economica precaria. Una società che permette simili cose non si cura delle donne e tanto meno della loro uguaglianza – o anche dei loro figli, che pure sono il suo futuro. Ma se permette simili cose, è davvero una società politica?⁵³

50.6. Nella sua analisi, severa ma non ostile, della *Teoria* Okin dice che in tutto il libro è implicita una critica potenziale della famiglia e delle istituzioni sociali basate sul genere. Secondo lei questa critica può essere sviluppata a partire da due fatti: che nella posizione originaria le parti non conoscono il sesso dei loro rappresentati e che, in quanto parte della struttura di base, la famiglia e il sistema dei generi vanno sottoposti al vaglio dei principi della *Teoria* stessa.⁵⁴

Sarei felice di concludere che Okin ha ragione. Qui forse la domanda cruciale è: qual è l'ambito preciso in cui operano le istituzioni basate sul genere? Fin dove arrivano? Se diciamo che il sistema dei generi comprende tutti quegli assetti sociali che agiscono negativamente sulle uguali libertà di base e le opportunità delle donne nonché su quelle dei loro figli in quanto futuri cittadini, sicuramente tale sistema è criticabile dal punto di vista dei principi di giustizia. Ma a questo punto il problema diventa: soddisfare i principi in questione basterà a correggere i difetti del sistema? La risposta dipende dalla teoria sociale, dalla psicologia umana e da molte altre cose; non può essere data soltanto da una

concezione di giustizia, e qui non cercherò di approfondire la questione.

Osservo, per concludere, che ho fatto appello solo a pochi valori della ragione pubblica definiti dalla concezione politica della giustizia. Fra questi valori ci sono l'uguaglianza delle donne, l'uguaglianza dei bambini in quanto futuri cittadini e, per finire, il valore della famiglia in quanto assicura la produzione e riproduzione ordinata della società e della sua cultura da una generazione alla successiva, e quindi (in una società democratica giusta) anche in quanto coltiva e incoraggia gli atteggiamenti e le virtù che sostengono tali istituzioni. In altri casi si possono invocare altri valori politici.

⁴¹ *Teoria*, §§ 70-76.

⁴² Si noti che così dicendo già indichiamo il modo in cui la giustizia come equità tratta la questione dei diritti e doveri di gay e lesbiche e delle loro implicazioni per la famiglia. Se sono compatibili con una vita familiare ordinata e con l'educazione dei figli, questi diritti e doveri sono, *caeteris paribus*, pienamente ammissibili.

⁴³ Vedi *Teoria*, § 77, p. 417.

⁴⁴ Secondo alcuni la priorità lessicale dell'equa uguaglianza delle opportunità rispetto al principio di differenza è troppo forte e sarebbe preferibile, anzi più in armonia con le idee fondamentali della giustizia come equità, o una priorità più debole o una forma più debole dello stesso principio delle pari opportunità. Per il momento non ho idea di quale sia la soluzione migliore e mi limito a prendere atto della mia incertezza. È molto difficile dare una forma e un peso precisi al principio delle pari opportunità, e qualcuna di queste alternative potrebbe benissimo essere migliore.

⁴⁵ Vedi Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York 1989, cap. 5, per es. pp. 90-93; tr. italiana, *Le donne e la giustizia*, Dedalo, Bari, 1999.

⁴⁶ Prendo questa idea da Joshua Cohen; vedi la sua recensione

Okin on Justice, Gender, and Family, nel “Canadian Journal of Philosophy”, 22 (giugno 1992), pp. 263-286.

⁴⁷ Qui il punto è che i figli devono essere trattati in modo da consolidare il ruolo della famiglia come sostegno di un regime costituzionale. Supponiamo per esempio che un'usanza come la primogenitura, o trattamento preferenziale del primo maschio o della prima femmina, impedisca alla famiglia di avere questo tipo di ruolo: allora va riesaminata.

⁴⁸ In *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, p. 33; tr. italiana, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milano, Feltrinelli 1994, p. 46, Michael Sandel considera il caso di una famiglia armonica nella quale sopraggiungano gravi disaccordi: all'affetto e all'atteggiamento aperto di un tempo subentrerà allora la richiesta di equità e rispetto dei diritti. Sandel immagina che i buoni sentimenti del passato siano sostituiti da un'integrità e un equilibrio nel giudicare irreprensibili, e non ci siano quindi ingiustizie: allora “genitori e figli si equilibrano in modo riflesso, se si attengono, magari col broncio, ai due principi di giustizia, e riescono addirittura a ottenere condizioni di stabilità e di concordia tali da realizzare all'interno della loro famiglia il bene della giustizia”. Qui ci sono due errori: il primo è supporre che i due principi valgano in generale per tutte le associazioni, mentre valgono solo per la struttura di base; il secondo è che Sandel sembra convinto che secondo la giustizia come equità la realizzazione della piena giustizia rigeneri il carattere morale della famiglia, ma questo la giustizia come equità non lo dice. È vero che alcune concezioni di giustizia sono considerate adatte alla famiglia, o ad altre associazioni, o a certi casi di giustizia locale; tuttavia tali concezioni – in genere diverse per tipi diversi di associazione – sono sì necessarie a rigenerare il carattere morale della famiglia, ma non sono assolutamente sufficienti. Non si deve credere che il ruolo fondamentale della giustizia di base sia qualcosa di più di quello che è.

⁴⁹ Vedi la discussione di Okin in *Le donne e la giustizia*, cit., cap. 7.

⁵⁰ Su queste virtù vedi la quinta parte, §§ 57 e 59.

⁵¹ J.S. Mill, *The Subjection of Women* (1868), in *Collected Works*, vol. XXI, cap. 2 [tr. italiana *La schiavitù delle donne*, SugarCo, Milano 1992].

⁵² Per un'interessante discussione di questa proposta e di questioni a essa collegate, sempre relative all'uguaglianza delle donne, vedi Okin, *Le donne e la giustizia*, cit., capp. 7-8.

⁵³ La cosa che ho in mente, qui, è che una società politica è un sistema di cooperazione da una generazione alla successiva. È da notare che nel testo presuppongo che la tradizionale divisione del lavoro familiare sia molto diffusa, e per stabilire che cosa richiedono i principi di giustizia mi occupo solo di questo caso.

⁵⁴ Okin, *Justice, Gender and the Family*, cit., pp. 101 e 105; tr. italiana *Le donne e la giustizia*, cit.

51. *La flessibilità dell'indice dei beni primari*

51.1. Per illustrare l'uso pratico dell'indice dei beni primari e la flessibilità di cui deve essere dotato discuterò abbastanza minuziosamente un'obiezione di Sen, cioè che tale indice è, inevitabilmente, troppo rigido per essere equo.⁵⁵ La discussione chiarirà l'idea dei beni primari mettendo in luce la sua connessione con un'altra importante idea (dovuta allo stesso Sen): che i confronti interpersonali si devono basare, almeno in parte, su una misura di quelle che egli chiama "capacità di base" di una persona.

L'obiezione di Sen si fonda su due punti. Il primo è che usare un indice dei beni primari significa, di fatto, lavorare nello spazio sbagliato, e comporta quindi una metrica fuorviante: in altre parole, non dobbiamo vedere i beni primari come espressione concreta del vantaggio perché in realtà il vantaggio dipende da una relazione fra beni e persone. Inoltre una base accettabile dei confronti interpersonali, prosegue l'obiezione, si deve fondare, almeno in gran parte, su una misura delle capacità di base di una persona.

Mi spiego: secondo Sen l'utilitarismo sbaglia quando vede i beni solo come cose che soddisfano desideri e preferenze individuali. Secondo lui è essenziale anche la loro relazione con le capacità di base: i beni ci rendono possibile fare certe cose basilari come procurarci il vitto e il vestiario, cambiare luogo coi nostri soli mezzi, detenere una posizione o praticare un mestiere, partecipare alle scelte politiche e alla vita pubblica della nostra comunità. Secondo Sen astrarre dalla relazione dei beni con le capacità di base e mettere in primo piano i beni primari significa imperniare l'indice di questi ultimi sulla cosa sbagliata.

51.2. Vorrei rispondere sottolineando, innanzitutto, che in realtà il nostro resoconto dei beni primari non astraе affatto dalle

capacità di base – quelle che i cittadini hanno in quanto persone libere e uguali e in virtù dei due poteri morali – anzi ne tiene pienamente conto: sono i poteri morali a permettere ai cittadini di essere membri normali e pienamente cooperanti della società per tutta la vita e di mantenersi liberi e uguali. Noi ci basiamo proprio su una concezione delle capacità e dei bisogni fondamentali del cittadino, e gli uguali diritti, come le uguali libertà, vengono specificati tenendo presenti i poteri morali. Come abbiamo già visto (§ 32), tali diritti e libertà sono condizioni essenziali dello sviluppo adeguato e del pieno esercizio di questi poteri in certi casi fondamentali di grande importanza. Noi affermiamo che:

(i) le uguali libertà politiche – di parola, di riunione e via dicendo – sono necessarie perché i cittadini sviluppino ed esercitino il senso di giustizia e giudichino in modo razionale quando si tratta di scegliere obiettivi politici giusti e perseguire politiche sociali efficaci;

(ii) le uguali libertà civili – di coscienza, di associazione, di scelta dell'occupazione e via dicendo – sono necessarie perché i cittadini sviluppino ed esercitino la facoltà di concepire il bene, ovvero di formarsi, rivedere e perseguire razionalmente una concezione di ciò che, alla luce di una dottrina religiosa, filosofica o morale pienamente o parzialmente comprensiva, appare degno nella vita umana;

(iii) il reddito e la ricchezza sono mezzi generali per tutti gli scopi indispensabili per un'ampia gamma di scopi (ammissibili) dei tipi più diversi, e in particolare per esercitare i due poteri morali e promuovere i fini delle concezioni (complete) del bene affermate o adottate dai cittadini.

Queste tesi assegnano ai beni primari un ruolo tutto interno all'impianto complessivo della giustizia come equità. Se esaminiamo questo impianto, possiamo vedere che riconosce in pieno la relazione fondamentale fra beni primari e capacità di base degli individui, tanto che l'indice dei beni primari viene preparato chiedendosi quali siano, date le capacità di base comprese nella concezione (normativa) dei cittadini come persone libere e uguali, le cose di cui essi hanno bisogno per conservarsi tali e per essere

membri normali e pienamente cooperanti della società. Inoltre le parti, sapendo che l'indice dei beni primari fa parte dei principi di giustizia ed è compreso nel loro significato, non accetteranno tali principi a meno che l'indice stesso non garantisca ciò che a loro giudizio è indispensabile per proteggere gli interessi essenziali delle persone che rappresentano.

51.3. Fin qui abbiamo sviluppato un'assunzione di sfondo, cioè che i bisogni e requisiti dei cittadini siano abbastanza simili a quelli che la giustizia politica dovrebbe prendere in considerazione perché un indice dei beni primari possa costituire una base adeguata ed equa dei confronti interpersonali per quanto riguarda le questioni di giustizia politica.

Se questa assunzione di sfondo è valida, anche Sen potrebbe accettare – se non sempre, almeno in molti casi – il ricorso ai beni primari.⁵⁶ La sua obiezione dipende infatti dall'ulteriore presupposto che i bisogni e requisiti pertinenti dei membri normali e pienamente cooperanti della società siano di fatto abbastanza diversi fra di loro da rendere inevitabilmente i due principi di giustizia, uniti a un indice dei beni primari, troppo rigidi per adeguarsi a queste differenze in modo equo. Nella mia risposta cercherò di dimostrare che nel preparare questo indice possiamo essere molto flessibili.

Innanzitutto metto da parte il caso estremo di coloro che soffrono di invalidità talmente gravi da non poter dare un contributo normale alla cooperazione sociale e considero invece due soli tipi di casi che rientrano entrambi in quella che chiamo gamma normale, cioè nella gamma dei bisogni e requisiti dei cittadini compatibili, per quanto diversi, col fatto che ognuno sia un membro normale e cooperante della società. I due tipi di caso illustreranno la flessibilità dei due principi di giustizia di fronte a queste differenze.

51.4. Il primo tipo di caso riguarda le differenze nello sviluppo e nell'esercizio dei due poteri morali e nella realizzazione delle dotazioni naturali (sempre, comunque, al di sopra del minimo indispensabile per essere un membro pienamente cooperante della società). Le virtù giudiziarie, per esempio, rappresentano

l'eccellenza della facoltà morale del senso di giustizia, e possiamo supporre che ci siano forti variazioni nella capacità di raggiungerle; implicano ingegno, immaginazione, la capacità di essere imparziali e quella di assumere un punto di vista più ampio e inclusivo, nonché una certa sensibilità agli interessi e alla situazione di altre persone.

I due principi di giustizia incorporano il concetto di giustizia procedurale di sfondo pura ma non quello di giustizia allocativa (§ 14). Di per sé, le differenze fra le facoltà morali dei cittadini non producono differenze corrispondenti nell'allocazione dei beni primari, compresi i diritti e le libertà di base; caso mai, è la struttura di base a includere le istituzioni della giustizia di sfondo indispensabili perché i cittadini abbiano a loro disposizione i mezzi generali per tutti gli scopi con cui addestrare ed educare le proprie capacità di base nonché un'equa opportunità di farne buon uso, sempre che tali capacità rientrino nella gamma normale. Spetta poi a loro, in quanto persone libere e uguali sicure dei loro diritti e libertà di base e in grado di farsi carico della propria vita, di utilizzare le opportunità garantite a tutti su base equa.

Consideriamo le differenze, ricordate poco sopra, nell'attitudine alle virtù giudiziarie: se si resta nella gamma normale non hanno alcun effetto sull'applicazione dei due principi ai cittadini in quanto liberi e uguali, ma tutti continueranno ad avere gli stessi diritti e le stesse libertà di base, le stesse eque opportunità, e a godere delle garanzie del principio di differenza. Naturalmente quelli con una maggiore attitudine alle virtù giudiziarie avranno, *caeteris paribus*, migliori probabilità di coprire posizioni di autorità accompagnate da responsabilità che richiedono l'esercizio di tali virtù; nell'arco di tutta la vita potranno aspettarsi beni primari più grandi, e le loro superiori capacità, adeguatamente affinate ed esercitate, potranno essere ricompensate in modo diverso, a seconda dei piani che si daranno e delle cose che faranno (qui sto supponendo che la società sia sostanzialmente bene ordinata; d'altronde, a meno di avvertenze esplicite lavoriamo sempre entro la teoria ideale).

Ma la particolare distribuzione che emerge non viene fuori

seguendo principi di giustizia (allocativa o procedurale) che usino una misura delle capacità di base. In pratica, e forse anche in teoria, una misura scientifica (anziché normativa) dell'intera gamma di tali capacità è impossibile. Nella giustizia come equità l'adeguamento a queste differenze di capacità è affidato a un processo sociale ininterrotto di giustizia procedurale di sfondo pura in cui svolgono un ruolo distributivo le attitudini a cariche e posizioni specifiche; ma, come sempre, le differenze (entro la gamma normale) fra le capacità di base non hanno ripercussioni sugli uguali diritti e le uguali libertà di base individuali. Secondo la giustizia come equità, in una società bene ordinata un simile processo sociale permanente non creerebbe ingiustizie politiche.

51.5. Passo ora al secondo tipo di caso: le differenze fra i cittadini per quanto riguarda il bisogno di cure mediche. Qui abbiamo a che fare con cittadini che perdono temporaneamente le capacità minime essenziali per essere membri normali e pienamente cooperanti della società. Quando costruiamo una concezione della giustizia politica, inizialmente possiamo astrarre per intero, come abbiamo fatto qui, da malattie e incidenti e ridurre il problema fondamentale della giustizia politica alla specificazione degli equi termini di una cooperazione fra i cittadini in quanto liberi e uguali. Tuttavia, io spero che oltre ad aiutarci a risolvere questo problema la giustizia come equità possa anche essere estesa a quei bisogni differenziali cui danno origine, appunto, incidenti e malattie; ed è per rendere possibile tale estensione che interpretiamo l'assunzione che i cittadini siano membri pienamente cooperanti della società per tutta la vita in modo da non escludere che possano, di tanto in tanto, ammalarsi gravemente o subire incidenti gravi.

Facciamo questa estensione basandoci su tre aspetti dell'indice dei beni primari che danno ai due principi di giustizia una certa flessibilità riguardo ai bisogni più e meno grandi di cure mediche che i cittadini possono avere.

Innanzitutto le considerazioni possibili nella posizione originaria non specificano i beni primari in tutti i dettagli. La cosa è ovvia sia per le libertà e i diritti di base sia per gli altri beni; nella

posizione originaria, per esempio, è sufficiente definire a grandi linee la forma e il contenuto generale dei diritti e delle libertà di base e avere chiari i motivi della loro priorità. L'ulteriore specificazione di tali diritti e libertà è lasciata, a mano a mano che si acquisiscono nuove informazioni e diventa possibile tener conto delle condizioni sociali concrete, agli stadi costituzionale, legislativo e giudiziario. E quando delineiamo forma e contenuto generale dei diritti e delle libertà di base dobbiamo dare sufficiente risalto al loro particolare ruolo e alla loro gamma centrale di applicazione, così da poter guidare in modo adeguato il processo di specificazione in tutti gli stadi successivi.

In secondo luogo i beni primari del reddito e della ricchezza non vanno identificati solo col reddito personale e la ricchezza privata, perché noi abbiamo un controllo (o un controllo parziale) di ricchezze e redditi non solo come individui ma anche come membri di associazioni o gruppi. I membri di una setta religiosa hanno un certo controllo sui beni della loro chiesa, i membri di un corpo docente hanno un certo controllo sulle risorse di un ateneo, in quanto strumento per realizzare i loro obiettivi di studio e ricerca. In quanto cittadini, noi siamo anche beneficiari di beni e servizi personali (ai quali abbiamo titolo) erogati dallo stato, come nel caso dell'assistenza sanitaria, o della fornitura di beni pubblici (nel senso degli economisti), come nel caso delle misure volte a garantire la salute pubblica (aria pura, acqua non inquinata e simili). Se necessario, tutte queste voci possono essere incluse nell'elenco dei beni primari.⁵⁷

In terzo luogo, l'indice dei beni primari è anche un indice delle aspettative di questi beni nel corso dell'intera vita, e tali attese sono associate alle posizioni sociali pertinenti all'interno della struttura di base. Ciò permette ai due principi di tener conto dei bisogni differenziali derivanti da malattie e incidenti nel corso (normale) di un'intera vita. È possibile che le aspettative (gli indici) di beni primari di due individui siano le stesse *ex ante* e i beni da loro ricevuti siano diversi *ex post* a causa di una serie di fattori contingenti – in questo caso, di incidenti e malattie.

51.6. Dato questo sfondo, accennerò (qui non posso fare di

più) a come sia possibile applicare i due principi ai bisogni medici e sanitari dei cittadini in quanto normali membri cooperanti della società le cui capacità sono momentaneamente cadute al di sotto del minimo.

Questo è un problema che va deciso nello stadio legislativo (*Teoria*, § 31) e non nella posizione originaria o nella convenzione costituzionale, perché nel caso specifico i due principi sono applicabili solo avendo a disposizione notizie precise sulla diffusione di varie malattie, la loro gravità, la frequenza degli incidenti, le loro cause e molte altre cose. Nello stadio legislativo queste informazioni sono disponibili, e dunque è possibile avviare politiche destinate a proteggere la salute pubblica e a fornire cure mediche.

Poiché l'indice dei beni primari è specificato in termini di aspettative, i due principi di giustizia sono caratterizzati da una notevole flessibilità che permette loro di adattarsi ai bisogni dei cittadini. Concentriamoci per semplicità sul gruppo meno avvantaggiato e supponiamo di sapere quello che c'è da sapere sui probabili bisogni medici aggregati dei suoi membri e sui costi della loro copertura a vari livelli di completezza: se ci si attiene alle indicazioni del principio di differenza è possibile coprire questi bisogni fino al punto in cui una copertura più completa diminuirebbe le aspettative dei meno avvantaggiati. Questo ragionamento è parallelo a quello seguito per stabilire un minimo sociale (*Teoria*, § 44, pp. 242 sg.): la sola differenza è che ora in quel minimo è compresa la previsione di ricevere assistenza sanitaria a un certo livello (calcolato in base a una stima dei costi). Così aspettative che *ex ante* sono uguali risultano compatibili, ancora una volta, con benefici effettivi molto divergenti legati a bisogni *ex post* diversi.

Osserviamo che quelle che impongono un limite superiore alla frazione del prodotto sociale impiegata per i bisogni medici e sanitari sono le altre spese essenziali – non importa se pagate su fondi pubblici o privati – che la società non può non affrontare. Per esempio, si deve mantenere una forza lavoro attiva e produttiva, si devono allevare ed educare adeguatamente i figli, una parte del

prodotto annuo va investita in capitale reale e un'altra va contabilizzata come deprezzamento; e si deve anche provvedere ai pensionati, per non parlare della difesa nazionale e di una (giusta) politica estera in un mondo di stati nazionali. Quei rappresentanti dei cittadini che considerano tutte queste esigenze dal punto di vista dello stadio legislativo devono trovare un equilibrio fra le une e le altre nell'allocare le risorse della società.

Qui possiamo vedere come sia importante riconoscere ai cittadini un'identità (politica) pubblica che duri per tutta la vita e considerarli membri normali e pienamente cooperanti (sempre per tutta la vita) della società. I loro rappresentanti nello stadio legislativo devono chiedersi come specificare ulteriormente i due principi, date le informazioni generali ora disponibili. Naturalmente il fatto di considerare i cittadini nel modo appena detto non basta a individuare una risposta precisa, e nel migliore dei casi abbiamo a disposizione, come sempre, solo i criteri di massima di una deliberazione; ma i rappresentanti dei cittadini devono considerare tutte le esigenze ricordate sopra, comprese quelle che abbiamo nelle varie fasi della vita, dall'infanzia alla vecchiaia, dal punto di vista di una persona che queste fasi debba attraversarle tutte. L'idea di fondo è quella di derivare le rivendicazioni delle diverse età dall'equilibrio ragionevole che troveremmo fra esse se pensassimo, appunto, di doverle attraversare tutte, una dopo l'altra.

Abbiamo appena inquadrato la questione delle cure mediche utilizzando le indicazioni di massima del principio di differenza, e questo può dare un'impressione errata, cioè che fornire cure mediche significhi solo integrare il reddito dei meno avvantaggiati quando questi non possono coprire i costi delle loro cure preferite. È vero il contrario: come abbiamo già sottolineato, fornire cure mediche (o beni primari in generale) è venire incontro ai bisogni e alle esigenze dei cittadini in quanto liberi e uguali. Tali cure rientrano fra i mezzi generali necessari per rendere effettive l'equa uguaglianza delle opportunità e la nostra capacità di utilizzare i diritti e le libertà di base, cioè di essere membri normali e pienamente cooperanti della società per tutta la vita.

Il fatto di concepire i cittadini in questo modo ci permette di fare due cose: primo, valutare l'urgenza dei diversi tipi di cure mediche; secondo, specificare la priorità relativa di tali cure, e della salute pubblica in generale, rispetto ad altre necessità ed esigenze sociali. Per quanto riguarda il primo punto, ad esempio, quelle cure che restituiscono a una persona la buona salute permettendole di tornare a una vita normale, da membro cooperante della società, hanno un'urgenza molto grande (più esattamente, l'urgenza specificata dal principio dell'equa uguaglianza delle opportunità), mentre, poniamo, almeno di primo acchito la medicina estetica non è affatto un bisogno. Se leghiamo la forza delle richieste di cure mediche alla conservazione della capacità di essere membri normali della società, o al recupero di tale capacità dopo che è scesa al di sotto del minimo indispensabile, abbiamo (come chiarisce, a grandi linee, la discussione appena svolta) un criterio di massima di un equilibrio fra i costi di queste cure e altre esigenze, coperte dai due principi di giustizia, che pesano sul prodotto sociale. Ma non esaminerò oltre questi difficili e complicati problemi.⁵⁸

51.7. Ricapitolando, per rispondere all'obiezione che un indice dei beni primari è troppo rigido per essere equo, io ho usato due argomenti principali.

Primo: l'idea dei beni primari è strettamente legata alla concezione dei cittadini come persone aventi certe capacità di base, ivi compresi, fra le capacità più importanti, i due poteri morali. Quali sono i beni primari? Questo dipende dall'idea intuitiva fondamentale dei cittadini come persone dotate di tali poteri e che hanno un interesse di ordine superiore per il loro sviluppo ed esercizio. Qui c'è concordanza con la tesi di Sen che si debba tener conto delle capacità di base non solo quando si fanno confronti interpersonali ma anche quando si elabora una concezione politica ragionevole della giustizia.

Secondo: per dimostrare che nell'uso dei beni primari è consentita una certa flessibilità dobbiamo distinguere due casi. Il primo caso riguarda quelle differenze fra le capacità dei cittadini che restano nella gamma normale e al di sopra dei requisiti minimi ed essenziali indispensabili per essere membri pienamente

cooperanti della società. Tali differenze vengono compensate da un processo sociale ininterrotto di giustizia procedurale di sfondo pura. In questo primo caso non è necessaria una misura delle differenze fra le capacità dei cittadini (né, d'altronde, una misura praticamente utilizzabile appare possibile).

I casi del secondo tipo sono invece quelli in cui a causa di una malattia o di un incidente le capacità di un cittadino scendono per un certo tempo al di sotto dei requisiti essenziali minimi. Qui ci basiamo sul fatto che l'indice dei beni primari va specificato in modo più definito nello stadio legislativo, e sempre in termini di aspettative; è questo a renderlo abbastanza flessibile per far fronte alle necessità mediche straordinarie dovute a malattie o incidenti, ma è importante anche non dimenticare che i cittadini sono membri cooperanti della società per tutta la vita, il che ci permette di ignorare le differenze fra le loro doti e capacità quando restano comunque al di sopra del minimo. È questa concezione a prescriverci di reintegrare o indennizzare adeguatamente tali capacità quando, per una malattia o un incidente, cadono sotto il minimo e un cittadino non è più in grado di fare la sua parte nella società.

Questa distinzione, in verità abbastanza semplice, fra differenze al di sopra e al di sotto dei requisiti minimi essenziali è un esempio di quel tipo di classificazione praticabile che a mio avviso è vitale per qualsiasi concezione politica che abbia un minimo di probabilità di diventare il centro focale di un consenso per intersezione in un regime democratico. Noi miriamo solo a evitare le difficoltà, a semplificare ogni volta che è possibile e a non perdere di vista il buon senso.⁵⁹

51.8. La nostra rassegna delle principali istituzioni di una democrazia proprietaria è così conclusa. Ma tali istituzioni comprendono anche altre cose importanti:

(a) misure che garantiscano l'equo valore delle libertà politiche, anche se (§ 45) non abbiamo esaminato in dettaglio quali siano queste libertà;

(b) per quanto è possibile, misure volte a realizzare l'equa uguaglianza delle opportunità nell'istruzione e in vari tipi di

formazione professionale;

(c) un livello base di assistenza sanitaria garantito a tutti (§ 51).

È da notare anche che l'idea di Mill di imprese gestite cooperativamente dai lavoratori è compatibile con la democrazia proprietaria, dato che un'impresa di questo tipo non sarebbe né posseduta né controllata dallo stato. Ma ci torneremo subito, nel corso del nostro breve confronto con Marx.

⁵⁵ Sen ha enunciato per la prima volta la sua obiezione in *Equality of What?*, "Tanner Lectures on Human Values", vol. 1, University of Utah Press, Salt Lake City 1979, ristampato in *Choice, Welfare, and Measurement*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1982, pp. 365-66; tr. italiana, *Scelta, benessere, equità*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 353-356. L'obiezione viene ulteriormente sviluppata in Sen, *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992; vedi soprattutto il cap. 5; tr. italiana, *La diseguaglianza*, il Mulino, Bologna 1994.

⁵⁶ Vedi Sen, *Equality of What?*, in *Choice, Welfare, and Measurement*, cit., p. 368; tr. italiana cit. p. 358.

⁵⁷ Tutte queste osservazioni si trovano in *Fairness to Goodness*, § III.

⁵⁸ Per una discussione molto istruttiva vedi Norman Daniels, *Health-Care Needs and Distributive Justice*, "Philosophy and Public Affairs", 10 (primavera 1981), pp. 146-179, rielaborato in Daniels, *Just Health Care*, Cambridge University Press, Cambridge 1989. Vedi i capp. 1-3.

⁵⁹ Non ho preso in esame i casi estremi, ma non intendo negarne l'importanza. Do per scontato e per accettato dal senso comune che abbiamo dei doveri verso tutti gli esseri umani, anche quelli con le minorazioni più gravi; il problema è il peso che hanno questi doveri quando entrano in conflitto con altre esigenze di base. Prima o poi, dunque, dovremo stabilire se sia possibile estendere la giustizia come equità in modo che ci fornisca criteri

orientativi anche per questi casi e se, posto che non lo sia, la si debba respingere oppure integrare con qualche altra concezione; ma qui è prematuro affrontare simili problemi. Per noi la giustizia come equità è soprattutto un tentativo di raggiungere una visione chiara e ordinata di quello che nella tradizione del pensiero democratico è sempre stato il problema fondamentale della filosofia politica: quali sono i principi di giustizia più adatti a specificare gli equi termini di una cooperazione quando la società è considerata appunto un sistema di cooperazione fra cittadini considerati come persone libere e uguali, nonché come membri normali e pienamente cooperanti della società stessa per tutta la vita (§ 2.3). Vale sicuramente la pena di cercare un metodo che ci permetta di discutere questo problema a un livello di difficoltà non proibitivo. Ma io non so in che misura sia possibile estendere la giustizia come equità fino a farle trattare con successo anche i casi estremi; e se Sen riuscisse a darci una teoria plausibile di questi casi sarebbe importante stabilire se tale teoria possa essere inclusa, magari con qualche ritocco, in una giustizia come equità adeguatamente estesa, o anche esserle adattata come indispensabile integrazione.

52. *Sulla critica di Marx al liberalismo*

52.1. Noi consideriamo le idee di Marx soprattutto dal punto di vista della sua critica al liberalismo e cerchiamo di confutare quelle fra le sue obiezioni che richiedono più chiaramente una risposta, per esempio

(a) all'obiezione che alcuni dei diritti e delle libertà di base – quelli che Marx stesso collega ai diritti dell'uomo, e che noi abbiamo battezzato libertà dei moderni – esprimono e proteggono gli egoismi reciproci dei cittadini della società civile del mondo capitalistico, rispondiamo che in una democrazia proprietaria ben strutturata tali diritti e libertà, se correttamente specificati, esprimono e proteggono adeguatamente gli interessi di ordine superiore dei cittadini in quanto liberi e uguali; e che la proprietà dei mezzi di produzione, pur essendo consentita, non rappresenta un diritto di base ma è soggetta al requisito di essere, nelle condizioni esistenti, il modo più efficace di soddisfare i principi di giustizia;

(b) all'obiezione che le libertà e i diritti politici di un regime costituzionale⁶⁰ sono puramente formali rispondiamo che l'equo valore delle libertà politiche (unito agli altri principi di giustizia) può assicurare a tutti i cittadini, quale che sia la loro posizione, un'equa opportunità di esercitare un'influenza politica;

(c) all'obiezione che un regime costituzionale con proprietà privata assicura solo le cosiddette libertà negative rispondiamo che le istituzioni di sfondo di una democrazia proprietaria, unite all'equa uguaglianza delle opportunità e al principio di differenza, forniscono una protezione adeguata alle cosiddette libertà positive;⁶¹

(d) alla critica della divisione del lavoro sotto il capitalismo rispondiamo che i suoi aspetti meschini e degradanti sarebbero in ampia misura superati una volta realizzate le istituzioni di una democrazia proprietaria (*Teoria*, § 79, pp. 431-432).

Mentre l'idea di democrazia proprietaria cerca di rispondere alle legittime obiezioni della tradizione socialista, quella di società bene ordinata della giustizia come equità è del tutto distinta dall'idea marxiana di società comunista pienamente sviluppata. Una simile società sembra essere al di là della giustizia, nel senso che in essa le condizioni che danno origine al problema della giustizia distributiva sono state superate e i cittadini né se ne preoccupano né hanno bisogno di preoccuparsene nella vita di tutti i giorni. La giustizia come equità postula invece che, dati i fatti generali della sociologia politica e i caratteri generali dei regimi democratici (come il fatto del pluralismo ragionevole), i principi e le virtù politiche classificabili sotto la voce "giustizia" svolgeranno sempre un ruolo nella vita politica pubblica. La scomparsa della giustizia, compresa quella distributiva, non è possibile, e a mio parere nemmeno desiderabile (ma non discuterò questo punto).

52.2. Naturalmente Marx risponderebbe che una democrazia proprietaria, anche dando per buona l'idea, genererebbe forze economiche e politiche che l'allontanerebbero moltissimo dalla sua descrizione istituzionale ideale; direbbe che nessun regime con proprietà privata dei mezzi di produzione può soddisfare i due principi di giustizia, o anche fare molto per realizzare gli ideali di cittadino e società espressi dalla giustizia come equità.

Questa è una grossa difficoltà, e non può non essere affrontata; ma anche se l'obiezione è in gran parte vera, la questione è ancora tutta da chiarire. Dobbiamo chiederci se un regime di socialismo liberale possa realizzare i due principi in modo significativamente migliore; in caso affermativo, dal punto di vista della giustizia come equità il problema è risolto a favore del socialismo liberale. Ma dobbiamo anche stare attenti a confrontare non l'idealità di una concezione con la realtà dell'altra bensì la realtà con la realtà, e nelle nostre particolari condizioni storiche.

52.3. Marx sollevarebbe un'altra obiezione: abbiamo discusso

le istituzioni della democrazia proprietaria senza considerare l'importanza della democrazia nel luogo di lavoro e nell'andamento generale dell'economia, e anche questa è una difficoltà molto grave. Qui non cercherò di risolverla; mi limito a ricordare che l'idea (dovuta a Mill) di un sistema di imprese gestite dai lavoratori⁶² è pienamente compatibile con la democrazia proprietaria. Secondo Mill la gente preferirebbe, e di gran lunga, lavorare in imprese di questo tipo, che grazie a questa preferenza potrebbero pagare salari più bassi pur restando altamente efficienti, e col passare del tempo prevarrebbero sempre di più su quelle capitalistiche. A poco a poco l'economia capitalista scomparirebbe, e verrebbe pacificamente soppiantata da imprese gestite dai lavoratori e inserite in un'economia concorrenziale.

Poiché questo non è mai accaduto, né ci sono molti segni che debba accadere, ci si può chiedere se Mill non si sbagliasse sulle preferenze degli esseri umani. O forse le imprese gestite dai lavoratori non hanno mai avuto un'onesta occasione di affermarsi? E in tal caso dovremmo concedere loro sussidi, magari a termine, in modo che possano cominciare a lavorare? La cosa produrrebbe o no vantaggi giustificabili invocando i valori politici espressi dalla giustizia come equità o da qualche altra concezione politica della giustizia concepita per un regime democratico? Per esempio, queste imprese gestite dai lavoratori avrebbero qualche probabilità in più di incoraggiare le virtù politiche democratiche indispensabili perché un regime costituzionale duri a lungo? E in tal caso, una maggiore democrazia all'interno delle imprese capitalistiche potrebbe o non potrebbe raggiungere risultati simili? Non cercherò di rispondere a queste domande. Non ho idea di quali siano le risposte, ma si tratta certamente di domande che meritano un esame accurato; da esse possono dipendere le prospettive a lungo termine di un regime costituzionale giusto.

⁶⁰ Nella *Questione ebraica* (1843) Marx distingue i diritti dell'uomo dalle libertà politiche. Egli apprezza molto le seconde, e

ritiene che in una forma o nell'altra saranno onorate anche sotto il comunismo; ma il ruolo dei primi sembra scomparire.

⁶¹ Sulla distinzione fra libertà negativa e positiva vedi Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà*, cit.

⁶² Vedi Mill, *Principi di economia politica*, libro IV, cap. 7.

53. *Brevi osservazioni sul tempo libero*

53.1. Sviluppando la giustizia come equità noi supponiamo che tutti i cittadini siano membri normali e pienamente cooperanti della società per tutta la vita, e la ragione per cui lo facciamo è che per noi la questione degli equi termini di una cooperazione fra cittadini così concepiti è fondamentale e va esaminata per prima. Ora, questa assunzione implica che tutti siano disposti a lavorare e ad accollarsi la propria parte degli oneri della vita sociale, naturalmente a patto che i termini della cooperazione appaiano loro equi.

Ma come si esprime la nostra assunzione nel principio di differenza? L'indice dei beni primari, per come l'abbiamo discusso finora, non parla affatto di lavoro, e i meno avvantaggiati sono quelli con l'indice più basso. Allora sono quelli che vivono nel benessere e passano le giornate a fare surf a Malibu?

53.2. Possiamo affrontare questa domanda in due modi: supponendo che ognuno abbia una giornata lavorativa normale oppure includendo nell'indice dei beni primari una certa quantità di tempo libero, per esempio sedici ore al giorno se la giornata lavorativa normale è di otto ore. Chi non lavora ha otto ore extra di tempo libero, e queste otto ore le consideriamo equivalenti all'indice di quei meno avvantaggiati che hanno una giornata lavorativa normale. In un modo o nell'altro, i surfisti devono mantenersi da sé.⁶³

Naturalmente se il tempo libero è compreso nell'indice la società si deve assicurare che ognuno abbia l'opportunità di lavorare ricavandone un utile. Non possiamo discutere i complicati

problemi che tutto ciò implica; il punto è che possiamo includere il tempo libero nell'indice a patto che la cosa risulti praticabile e sia anzi il miglior modo di esprimere l'idea che tutti i cittadini devono fare la loro parte nell'impresa cooperativa della società.

Se è necessario possiamo includere nell'indice anche le dotazioni naturali portate effettivamente a maturazione e perfino stati di coscienza come il dolore fisico; tuttavia, se desideriamo una misura oggettiva e ci vogliamo basare su informazioni immediatamente disponibili e facili da comprendere, è molto meglio lasciar fuori beni di questo tipo. Ma il tempo libero ha una misura ragionevolmente oggettiva, è sotto gli occhi di tutti e soddisfa anche un'altra condizione essenziale dei beni primari, quella di non presupporre alcuna particolare dottrina comprensiva.

⁶³ Vedi *The Priority of the Right and Ideas of the Good*, p. 257, nota 7.

Parte quinta

La questione della stabilità

54. *Il dominio del politico*

54.1. In quest'ultima parte affrontiamo la questione della stabilità della giustizia come equità e del nesso fra tale stabilità e il bene di una società politica bene ordinata dai suoi due principi; così facendo miriamo a completare l'argomento a favore di questi ultimi. Si ricorderà che abbiamo diviso in due parti l'argomento della posizione originaria (§ 25.5); nella prima, in cui i due principi di giustizia vengono scelti provvisoriamente, le parti assumono che i loro rappresentati non siano mossi da quelli che abbiamo chiamato tratti (o atteggiamenti) psicologici particolari. In altre parole, se qualcuno è incline all'invidia o alla malevolenza, al dominio o alla sottomissione, o è particolarmente avverso all'incertezza e al rischio, le parti ignorano la cosa. Questa assunzione semplifica fortemente il ragionamento con cui esse scelgono i principi, come risulta chiaro nel caso di quelle disuguaglianze economiche e sociali nelle quali il ruolo della malevolenza e dell'invidia non può essere ignorato: tralasciando gli atteggiamenti particolari, le parti possono ragionare sulla base degli interessi fondamentali dei loro rappresentati.

Tuttavia questi atteggiamenti sono importanti nella vita umana, e prima o poi devono essere presi in considerazione. Qui nasce una difficoltà: se non prendiamo in esame, almeno a grandi linee, le principali istituzioni della struttura di base esistente, non sembra esserci modo di sapere quanto la popolazione sia esposta a queste propensioni. Ma allora come dovranno regolarsi le parti nella posizione originaria?

54.2. La seconda parte dell'argomento riguarda il problema se la giustizia come equità sia stabile, ovvero se sia in grado di

produrre un sostegno sufficiente per se stessa (§ 25.5).¹ Le parti devono chiedersi se coloro che crescono in una società bene ordinata dai due principi di giustizia – quelli scelti nella prima parte dell'argomento – acquisiscano un senso di giustizia abbastanza forte ed efficace da indurli a rispettare, normalmente, un assetto giusto e non siano mossi ad agire diversamente, per esempio, da invidia e malevolenza o dalla volontà di dominio o dalla tendenza a sottomettersi. Se acquisiscono effettivamente un senso di giustizia abbastanza forte e non vengono spinti nella direzione opposta da questi atteggiamenti particolari, l'esito della prima parte dell'argomento a favore dei due principi di giustizia è confermato e l'argomento stesso è completo.

Dividendo l'argomento in due rimandiamo la discussione dei tratti psicologici particolari a dopo che avremo scelto i principi di giustizia basandoci sugli interessi fondamentali delle persone in quanto cittadini liberi e uguali. Compiuta questa scelta, i principi, una volta realizzati nella struttura di base, forniscono il quadro istituzionale di cui le parti hanno bisogno per valutare quanto sia probabile che cittadini nati e cresciuti entro tale quadro soccombano a particolari atteggiamenti destabilizzanti. Questa argomentazione in due tempi elimina la difficoltà.

Oltre a discutere le psicologie particolari, la seconda parte dell'argomentazione deve affrontare il problema se, dati i fatti generali che caratterizzano la cultura politica di una democrazia, e in particolare il fatto del pluralismo ragionevole, la concezione politica possa essere il centro focale di un consenso per intersezione.² Vedremo in che modo la questione della stabilità porti all'idea di un consenso per intersezione intorno a una concezione politica della giustizia; constateremo inoltre che l'unità sociale di un regime costituzionale riposa su tale consenso, e questo ci permetterà di completare l'esame della stabilità – nella misura in cui possiamo farlo qui – con una breve discussione dei concetti di psicologia morale ragionevole e di bene della società politica.

54.3. Richiamiamo, innanzitutto, l'idea del dominio del politico e della giustizia come equità in quanto posizione autonoma. È chiaro, date le tre proprietà che contraddistinguono le

concezioni politiche (§ 9.1), che anche la giustizia come equità è tale, e non può essere considerata filosofia morale applicata; i suoi principi, criteri e valori non derivano infatti dall'applicazione di una dottrina religiosa, filosofica o morale indipendente e già elaborata, comprensiva nella portata e generale nell'ambito. È vero il contrario: è la concezione politica a formulare una famiglia di valori (morali) altamente significativi il cui luogo naturale di applicazione è la struttura di base della società. D'altronde, i valori politici sono proprio questi: nascono in virtù di certe proprietà che caratterizzano una sola relazione, quella politica, ben distinta da tutte le altre.

La relazione politica ha, a nostro parere, almeno due caratteristiche importanti che sono soltanto sue.

In primo luogo è una relazione fra persone entro la struttura di base della società, che è una struttura di istituzioni di base in cui entriamo solo nascendo e da cui usciamo solo morendo (o quanto meno, è corretto supporre che così accada).³ La società politica è, in un certo senso, chiusa: non possiamo né entrarci né uscirne volontariamente.

In secondo luogo, è ovvio che il potere politico è sempre un potere coercitivo dietro il quale c'è l'apparato con cui lo stato fa rispettare le sue leggi. Ma in un regime costituzionale è anche il potere di cittadini uguali come corpo collettivo, imposto in forme ben regolate ai cittadini come individui – e qualcuno di questi individui può anche non accettare le ragioni che secondo i più giustificano la struttura generale dell'autorità politica (cioè la costituzione), o magari, pur accettandola, può non considerare ben fondate molte delle leggi promulgate dai legislatori cui è soggetto.

Il liberalismo politico sostiene quindi che esiste un dominio del politico a sé stante, caratterizzato (anche) da queste proprietà e al quale sono applicabili, specificamente, certi valori adeguatamente definiti. Così inteso il politico è diverso, per esempio, dall'associativo, che è volontario in un senso in cui il politico non lo è, ma anche dal familiare e dal personale, che sono affettivi – di nuovo in un senso in cui il politico non lo è (ma l'associativo, il familiare e il personale sono solo tre esempi di non

politico; ne esistono anche altri).

54.4. Noi prendiamo il politico come dominio a sé stante e diciamo che una concezione politica che enunci i valori di base che la caratterizzano è una posizione autonoma, il che significa due cose: che è costruita per essere applicata, in prima istanza, solo alla struttura di base della società,⁴ e che enuncia i valori politici che la caratterizzano senza utilizzare o richiamare valori non politici indipendenti. Una concezione politica non nega che esistano altri valori, né che questi valori siano applicabili all'associativo, al familiare o al personale, e nemmeno afferma che i valori politici ne siano interamente separati o non abbiano niente a che fare con essi. Nel § 11 abbiamo detto che in una società democratica il problema della stabilità ci porta a specificare una concezione politica della giustizia e a definire il dominio del politico in modo da rendere possibile che una concezione politica sia il centro focale di un consenso per intersezione, cioè conquisti almeno il sostegno di quelle dottrine comprensive ragionevoli che sanno conservarsi, e conservare adesioni, durevolmente nel tempo. In caso contrario le istituzioni di un regime costituzionale non saranno stabili.

Quindi la giustizia come equità in quanto forma di liberalismo politico giudica, per quanto riguarda gli elementi costituzionali essenziali e le questioni di giustizia di base, e nell'ipotesi che esista un regime costituzionale ragionevolmente bene ordinato, che i valori politici di base espressi dai suoi principi e ideali abbiano un peso sufficiente a farli prevalere su tutti gli altri valori che possono normalmente entrare in conflitto con essi. Inoltre considera che sia meglio risolvere i problemi relativi agli elementi costituzionali essenziali facendo appello solo a tali valori politici; e proprio su questi problemi è più urgente l'accordo fra coloro che sostengono dottrine comprensive opposte.

54.5. Queste tesi implicano, chiaramente, una correlazione fra valori politici e non politici. Se qualcuno, per esempio, ci dice che al di fuori della chiesa non c'è salvezza⁵ e quindi non è possibile accettare un regime costituzionale, dobbiamo pur rispondere; e dal punto di vista del liberalismo politico la risposta corretta è che una dottrina come questa è irragionevole,⁶ perché si propone di usare

coercitivamente il potere politico pubblico – di cui tutti i cittadini partecipano in uguale misura – per imporre una posizione che investe valori costituzionali essenziali e sulla quale, dati quelli che abbiamo chiamato oneri del giudizio (§§ 11.4-5), molti cittadini, in quanto persone ragionevoli, non possono non dissentire senza compromessi.

Questa risposta non dice che la dottrina *extra ecclesiam nulla salus* non è vera; dice, caso mai, che è irragionevole che uno o più cittadini, in quanto membri di un'associazione, pretendano di usare il potere politico (coercitivo) pubblico, cioè il potere dei cittadini in quanto uguali, per imporre ad altri cittadini quelle che considerano conseguenze della loro dottrina. Una risposta che venisse da una visione comprensiva potrebbe dire, per esempio, che questa dottrina è falsa e si basa su un fraintendimento della natura divina; ed è proprio il tipo di risposta che preferiremmo evitare quando sono in discussione valori costituzionali essenziali, ma certo se dichiariamo irragionevole che lo stato imponga una dottrina possiamo anche considerare non vera quest'ultima. Forse non c'è modo di evitare ogni riferimento, magari obliquo, alla sua non verità, nemmeno quando consideriamo i valori costituzionali essenziali.

È da notare comunque che quando diciamo che è irragionevole imporre una dottrina, non per questo siamo tenuti a respingerla in quanto errata. Per l'idea di liberalismo politico è vitale anzi poter sostenere, con perfetta coerenza, che sarebbe irragionevole usare il potere politico per imporre la nostra visione comprensiva, religiosa, filosofica o morale, che ovviamente non possiamo non considerare vera o ragionevole (o almeno non irragionevole).

¹ È da notare che la stabilità, come è definita qui, è una proprietà di una concezione della giustizia e non di un sistema istituzionale. La stabilità in questo secondo senso è cosa diversa, benché collegata.

² [Vedi *Political Liberalism*, p. 141; tr. italiana cit. p. 129].

³ L'appropriatezza dell'assunzione riposa, in parte, su un'affermazione fatta nel § 26.5: il diritto di emigrazione non rende l'accettazione dell'autorità politica volontaria nello stesso senso in cui la libertà di pensiero e di coscienza rendono volontaria l'accettazione dell'autorità ecclesiastica. Viene così in luce un'ulteriore caratteristica che distingue il dominio del politico da quello dell'associativo.

⁴ L'estensione della giustizia come equità alle giuste relazioni fra stati nazionali è discussa in *Il diritto dei popoli*.

⁵ Come Bonifacio VIII nella famosa bolla *Unam Sanctam* del 1302.

⁶ Ringrazio Wilfried Hinsch e Peter de Marneffe per la loro chiarezza in proposito.

55. *La questione della stabilità*

55.1. Abbiamo detto che l'argomento a favore dei due principi è diviso in due stadi: nel primo le parti mirano a scegliere i principi che, a prescindere da ogni particolarità psicologica, meglio garantiscono il bene delle persone che rappresentano, i loro interessi fondamentali, e solo nel secondo, avendo già a disposizione (provvisoriamente) i principi di giustizia, affrontano la questione della stabilità. A quel punto prendono anche in esame le particolarità psicologiche, verificando se coloro che crescono sotto istituzioni giuste (così come le specificano i principi adottati) sviluppino un senso di giustizia abbastanza fermo di fronte ad atteggiamenti e inclinazioni devianti. Questo aspetto del problema è affrontato nella *Teoria*, dove i §§ 80-81 illustrano il tipo di analisi indispensabile. Per i nostri scopi, nella sostanza io non cambierei quelle pagine, e le cose che dirò più avanti, ai §§ 59-60, serviranno solo da integrazione.

Per noi che ora, in questa riformulazione, consideriamo la giustizia come equità una concezione politica, è più importante un altro punto: che le parti devono anche chiedersi se i principi adottati e la concezione cui essi appartengono possano conquistarsi il sostegno di quella varietà di dottrine comprensive ragionevoli che non può non esistere in una società democratica bene ordinata. È qui che introduciamo l'idea di consenso per intersezione: un consenso nel quale una stessa concezione politica viene fatta propria da quelle dottrine comprensive ragionevoli fra loro contrapposte che sanno conquistarsi, generazione dopo generazione, un numero di seguaci significativo.

Nell'esporre la seconda parte dell'argomento conveniamo che una concezione politica debba essere praticabile, che ricada sotto l'arte del possibile. Qui c'è un'opposizione radicale con le concezioni morali non politiche, che possono anche condannare il mondo e la natura umana giudicandoli troppo corrotti per lasciarsi governare dai loro ideali e precetti.

55.2. Tuttavia i modi in cui una concezione politica può preoccuparsi della stabilità sono due.⁷ Il primo affronta la questione sul piano puramente pratico: se una concezione non è stabile è vano cercare di realizzarla. A questo proposito potremmo anche distinguere due problemi diversi: (i) elaborare una concezione politica che appaia solida o ragionevole, almeno a noi; (ii) indurre altri che ora potrebbero respingerla a condividerla, o almeno ad agire in conformità con essa, se a tanto li costringono le pene comminate dal potere statale. Finché è possibile trovare mezzi di persuasione o convincimento, la concezione sarà considerata stabile e non utopica (nel senso spregiativo del termine).

Ma alla giustizia come equità in quanto concezione liberale la stabilità interessa in un senso diverso. Trovare una concezione stabile non significa solo evitare di impegnarsi in un'impresa vana: la cosa che conta è il tipo di stabilità, la natura delle forze che la garantiscono. L'idea di fondo è che, date certe assunzioni che definiscono una psicologia umana ragionevole e le condizioni normali della vita umana, coloro che crescono sotto istituzioni di base giuste – sotto le istituzioni prescritte dalla stessa giustizia come equità – acquisiscono una lealtà informata e ragionata a tali istituzioni, e la loro lealtà è sufficiente a rendere queste ultime stabili. In altre parole il senso di giustizia dei cittadini, dati il carattere e gli interessi che essi si sono formati vivendo entro una struttura di base giusta, è abbastanza forte da resistere alle normali tendenze all'ingiustizia. I cittadini agiscono volontariamente in modo da rendere giustizia l'uno all'altro nel tempo, e la stabilità è assicurata da una sufficiente motivazione del tipo appropriato, acquisita entro istituzioni giuste.

Il genere di stabilità che si richiede alla giustizia come equità si basa quindi sul fatto che quest'ultima è una teoria politica

liberale che mira a rendersi accettabile ai cittadini in quanto ragionevoli, razionali, liberi e uguali – cioè rivolgendosi alla loro ragione pubblica. Abbiamo già visto che questo aspetto del liberalismo è collegato col fatto che in un regime costituzionale il potere politico è potere di cittadini uguali in quanto corpo collettivo; ne segue che se la giustizia come equità non fosse espressamente concepita per conquistarsi il sostegno ragionato di cittadini che affermano dottrine comprensive ragionevoli, benché confliggenti (l'esistenza di dottrine confliggenti è una caratteristica del tipo di cultura pubblica che questa concezione fa proprio), non sarebbe liberale.

55.3. Il punto, dunque, è che in quanto concezione liberale la giustizia come equità deve non solo evitare ogni proposta inutilizzabile, ma anche essere praticabile per le ragioni giuste. “Stabilità” non vuol dire che quelli che respingono una concezione devono essere indotti a condividerla o ad agire conformemente a essa, se necessario per mezzo di sanzioni – come se il nostro compito, una volta convinti che tale concezione è ben fondata, fosse quello di imporla. Il punto è un altro: è che in quanto concezione politica liberale la giustizia come equità è fin dall'inizio irragionevole se non è in grado di sostenersi da sé in modo adeguato rivolgendosi alla ragione di ogni cittadino, come abbiamo spiegato nel contesto del suo stesso impianto di base.⁸ Solo così sarà una teoria della legittimità politica e non una descrizione di come coloro che detengono il potere politico possano concludere, alla luce delle loro stesse convinzioni, di agire correttamente. Una concezione liberale della legittimità politica mira a una base pubblica della giustificazione e si appella a una ragione pubblica libera, cioè a cittadini considerati ragionevoli e razionali.

55.4. L'idea di consenso per intersezione non è usata nella *Teoria*,⁹ che non si chiede mai se la giustizia come equità voglia essere una dottrina morale comprensiva o una concezione politica della giustizia. C'è un passaggio (*Teoria*, § 3, p. 32) in cui si dice che se la giustizia come equità avesse un ragionevole successo, il passo successivo sarebbe quello di studiare una posizione più generale che viene suggerita dall'espressione “giustizia come equità”, ma

non si accenna nemmeno alla distinzione fra concezione politica e dottrina comprensiva, e per il lettore sarebbe ragionevole concludere che la giustizia come equità viene presentata come parte di una dottrina comprensiva che potrebbe essere elaborata in seguito, alla luce di un eventuale successo.

Questa conclusione è rafforzata dalla descrizione della società bene ordinata nella terza parte della *Teoria*, in cui si dice che i membri di una qualsiasi società bene ordinata (quella della giustizia come equità, ma anche quella di un'altra teoria) accettano non solo la stessa concezione di giustizia ma anche la stessa dottrina comprensiva di cui tale concezione è parte, o da cui può essere derivata. Si veda, per esempio, la discussione della stabilità relativa della giustizia come equità e dell'utilitarismo (§ 76), in cui si dice che i membri della società bene ordinata associata a quest'ultimo sostengono la concezione utilitaristica, che per sua natura è, a meno di qualche esplicita restrizione, una dottrina comprensiva (*Teoria*, § 76, pp. 408-412).

55.5. Come abbiamo già detto nel § 11.1, noi usiamo l'idea di consenso per intersezione¹⁰ per poter pensare la società bene ordinata della giustizia come equità in modo più realistico. Date le istituzioni libere prescritte da questa concezione, non possiamo più presupporre che tutti i cittadini, pur accettando la giustizia come equità in quanto concezione politica, accettino anche quella particolare dottrina comprensiva alla quale può sembrare (nella *Teoria*) che essa appartenga.

Qui supponiamo invece che i cittadini abbiano due posizioni distinte, o anche – forse più appropriatamente – che la loro posizione complessiva abbia due parti: la prima può essere considerata una concezione politica della giustizia, mentre la seconda è una dottrina (pienamente o parzialmente) comprensiva cui la concezione politica è in qualche modo correlata. La concezione politica può essere una semplice parte o appendice di una visione parzialmente comprensiva, ma può anche essere accettata perché derivabile all'interno di una dottrina comprensiva pienamente dispiegata; spetta ai singoli cittadini decidere, ciascuno per sé, quale sia la relazione fra la loro concezione politica comune

e le loro posizioni più comprensive.

A questo punto, dunque, diciamo che una società è bene ordinata dalla giustizia come equità finché: primo, quei cittadini che affermano dottrine comprensive ragionevoli fanno universalmente propria la giustizia come equità in quanto concezione che determina il contenuto dei loro giudizi politici; secondo, le dottrine comprensive irragionevoli non hanno un seguito sufficiente a compromettere la natura essenzialmente giusta delle istituzioni di base. Questo è un modo di concepire la società bene ordinata della giustizia come equità migliore, e finalmente non utopico, che corregge la posizione della *Teoria*, nella quale, nonostante i principi di partenza, non c'era posto per il pluralismo.

Inoltre, poiché la giustizia come equità è una concezione politica autonoma (§ 54.3) che esprime valori politici e costituzionali fondamentali, accettarla comporta molto di meno che accettare una dottrina comprensiva. Non sembra essere del tutto impraticabile prendere come obiettivo della riforma e del cambiamento una società bene ordinata come quella descritta, anzi date le condizioni relativamente favorevoli che rendono possibile un regime costituzionale, tale obiettivo è un'ipotesi guida ragionevole, e realizzarlo risulta in buona parte possibile. È invece sicuramente utopica nel senso negativo del termine una libera società democratica bene ordinata da una qualsiasi dottrina comprensiva, religiosa o laica, per realizzare la quale sarebbe necessario, in ogni caso, un uso oppressivo del potere statale. Questo è vero tanto del liberalismo della giustizia come equità quanto del cristianesimo di Tommaso d'Aquino o di Lutero.

⁷ In questo capoverso e nei successivi sono in debito con alcune utili conversazioni con T.M. Scanlon.

⁸ La portata dell'espressione "nel contesto del suo stesso impianto di base", così come è usata nel testo, è espressa dalle due parti dell'argomento della posizione originaria, che si sviluppano

entrambe all'interno dello stesso impianto di base e sono soggette alle stesse condizioni, incluse nella posizione originaria in quanto artificio espositivo.

⁹ Il termine viene usato (una sola volta: *Teoria*, § 59, p. 32), ma con uno scopo diverso da quello attuale.

¹⁰ La nozione è stata introdotta per la prima volta in *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, § VI.

56. *La giustizia come equità è politica nel senso sbagliato?*

56.1. Ora verificheremo se l'idea di consenso per intersezione non renda politica nel senso sbagliato la giustizia come equità. Le idee che circolano normalmente sulla politica del consenso e sul modo di conquistarsi un seguito hanno connotazioni fuorvianti, e deve essere chiaro che queste connotazioni non hanno niente a che vedere con la nostra idea di consenso per intersezione, che è diversissima.

Per evitare di essere politica nel senso sbagliato una concezione di giustizia deve possedere un'idea autonoma dei grandissimi valori (moralì) attinenti alla relazione politica, nonché proporre una base pubblica della giustificazione per le istituzioni libere che sia accessibile alla ragione pubblica; viceversa, lo è quando nasce come compromesso ispirato alla convenienza pratica fra interessi politici già esistenti e conosciuti, o quando guarda a determinate dottrine comprensive presenti nella società e si struttura in modo da conquistarne l'appoggio.

56.2. Noi arriviamo all'idea di consenso per intersezione supponendo che un regime democratico costituzionale sia ragionevolmente giusto, capace di funzionare e degno di essere difeso e chiedendoci, a quel punto: dato il fatto del pluralismo ragionevole, come possiamo organizzare la difesa di questo regime in modo da fargli conquistare appoggi molto ampi e renderlo così sufficientemente stabile?

Per arrivare a tanto noi non guardiamo alle dottrine comprensive di fatto esistenti né formuliamo una concezione politica che realizzi fra esse una sorta di equilibrio delle forze. Per

esempio, nello specificare un elenco dei beni primari,¹¹ potremmo procedere in due modi diversi: innanzitutto potremmo guardare alle varie dottrine comprensive presenti di fatto nella società e preparare un indice che si approssimi, per così dire, al loro centro di gravità comune – cercare, in altre parole, una sorta di media fra le probabili richieste di diritti istituzionali e mezzi per tutti gli scopi dei sostenitori di tali dottrine. Questo comportamento potrebbe anche sembrarci il modo migliore di garantire che l'indice fornisca gli elementi di base necessari per promuovere le concezioni del bene associate alle dottrine esistenti, rendendo così più probabile il conseguimento di un consenso per intersezione effettivo.

56.3. Ma la giustizia come equità non procede così e, se lo facesse, sarebbe politica nel senso sbagliato. Essa elabora invece una concezione politica come visione autonoma che parte dall'idea fondamentale della società come equo sistema di cooperazione e dalle sue idee connesse, e la nostra speranza è che proprio questa idea, col suo indice dei beni primari raggiunto per vie interne, sia il centro focale di un consenso per intersezione ragionevole. Noi mettiamo da parte le dottrine comprensive presenti, passate o possibili; non c'interessa che un elenco dei beni primari sia equo verso le concezioni comprensive del bene associate a queste dottrine e lo sia in quanto trova un equo equilibrio fra esse, ma che sia equo verso i cittadini liberi e uguali in quanto persone che hanno tali concezioni.

Il problema è quello di costruire una concezione della giustizia per un regime costituzionale tale che coloro che sostengono quel tipo di regime o potrebbero essere indotti a sostenerlo possano fare propria anche quella concezione politica, pur avendo visioni comprensive diverse. È così che arriviamo a pensare una concezione politica di giustizia che parta dalle idee fondamentali di una società democratica e non presupponga alcuna dottrina più ampia; e non frapponiamo ostacoli dottrinari alla possibilità che una simile concezione si guadagni il sostegno di un consenso per intersezione ragionevole e duraturo.

¹¹ L'idea dei beni primari è introdotta in *Liberalismo politico*, lezione II, § 5.3, e discussa abbastanza minuziosamente nella lezione V, §§ 3-4.

57. *Come è possibile il liberalismo politico?*

57.1. Si pone a questo punto la questione di come sia possibile un liberalismo politico del tipo da noi definito. Come può accadere che i valori di un dominio del politico a sé stante, che è un sottodominio del regno di tutti i valori, prevalgano normalmente su tutti quelli che entrano in conflitto con essi? Detto in altro modo: come possiamo dichiarare vera o ragionevole una dottrina comprensiva e pensare ciononostante che non sarebbe ragionevole usare il potere dello stato per imporre ad altri di accettarla, o di obbedire a quelle particolari leggi che essa potrebbe sancire?

La risposta a questa domanda è divisa in due parti fra loro complementari. La prima parte dice che quelli che caratterizzano il politico sono valori grandissimi, e quindi non facili da superare: questi valori governano l'impianto di base del vivere sociale – il fondamento stesso della nostra esistenza¹² – e definiscono i termini fondamentali della cooperazione politica e sociale. Nella giustizia come equità alcuni di questi grandi valori sono quelli espressi dai principi di giustizia per la struttura di base: l'uguale libertà politica e civile, l'equa uguaglianza delle opportunità, la reciprocità economica e le basi sociali del rispetto di sé.

Esistono poi altri grandi valori che ricadono sotto la ragione pubblica (§ 26) e sono espressi dai criteri orientativi dell'indagine pubblica e dalle misure che vengono prese per assicurarsi che tale indagine sia libera, pubblica, informata e ragionevole. Questi valori comprendono non solo l'uso appropriato di concetti fondamentali come quelli di giudizio, inferenza e prova fattuale, ma anche le virtù della ragionevolezza e dell'equilibrio, così come si

manifestano nell'adesione ai criteri e alle procedure della conoscenza di senso comune e (quando non sono controversi) ai metodi e alle conclusioni della scienza, nonché nel rispetto dei precetti che governano una discussione politica ragionevole.

57.2. Congiuntamente, i valori della giustizia e della ragione pubblica esprimono l'ideale liberale: il potere politico, essendo potere coercitivo dei cittadini come corpo associato – dunque un potere in cui ognuno di essi ha parte uguale – va esercitato, almeno quando sono in gioco elementi costituzionali essenziali e questioni di giustizia di base, solo in modi per i quali sia ragionevole attendersi l'approvazione di tutti i cittadini.

Abbiamo visto che il liberalismo politico cerca, nella misura del possibile, di presentare il resoconto di questi valori come teoria di un dominio a sé stante, il politico, i cui principi possono essere compresi e difesi senza presupporre nessuna particolare dottrina comprensiva. Spetta al singolo cittadino (e fa parte della sua libertà di coscienza) risolvere il problema della relazione fra i diversi valori che accetta – quelli, molto grandi, del dominio politico e quelli a esso esterni. Noi speriamo che nella pratica politica sia così possibile fondare saldamente gli aspetti essenziali della costituzione sui soli valori politici; e speriamo anche che questi valori ci diano una base condivisa e utilizzabile per la pratica della giustificazione pubblica.

57.3. La seconda parte della risposta alla domanda “come è possibile il liberalismo politico?”, che è complementare alla prima, dice che la storia della religione e della filosofia ci mostra che esistono molte possibilità di intendere il regno allargato dei valori in modo che sia congruente con (o addirittura rafforzi, o almeno non contrasti con) i valori propri del dominio specifico del politico, definiti da una concezione politica della giustizia. La storia ci parla di una pluralità di dottrine comprensive non irragionevoli, ed è questo a rendere possibile un consenso per intersezione. Consideriamo, per vedere come ciò possa accadere, un modello teorico di tale consenso.

Questo modello teorico contiene tre posizioni: la prima accetta la concezione politica perché la sua dottrina religiosa e la

sua teoria della libertà della fede la portano a un principio di tolleranza e a sostenere le libertà di base di un regime costituzionale; la seconda accetta la concezione politica partendo da una dottrina morale comprensiva di tipo liberale come quella di Kant o di J. S. Mill; la terza è una dottrina priva di struttura interna compatta che comprende un ampio insieme di valori non politici più i valori politici di un regime costituzionale e afferma che, nelle condizioni ragionevolmente favorevoli che rendono possibile la democrazia, in caso di conflitto i secondi normalmente prevalgono sui primi. Solo le prime due posizioni – la dottrina religiosa e il liberalismo di Kant e Mill – sono del tutto generali e comprensive, la terza è debolmente strutturata e asistemica, anche se in condizioni ragionevolmente favorevoli è adeguata, normalmente, per le questioni di giustizia politica; e su tali questioni le prime due, più strutturate e sistematiche, concordano coi giudizi della terza.

57.4. Quando una dottrina comprensiva è ragionevole? Non darò una definizione completa: ma una dottrina ragionevole deve riconoscere gli oneri del giudizio (§§ 11.4-5) e quindi, insieme ad altri valori politici, anche quello della libertà di coscienza. Chiariamo: noi abbiamo distinto il ragionevole dal razionale (§ 2.2; §§ 23.2-3) e abbiamo detto che queste due idee sono elementi essenziali dell'idea di società come equo sistema di cooperazione fra cittadini considerati liberi e uguali. In generale le persone ragionevoli sono pronte sia a proporre certi principi (che specificano termini di cooperazione equi) sia a osservarli (quando le circostanze lo richiedono) anche contro i propri interessi, purché anche altri siano indotti a fare lo stesso. Inoltre quando le rivendicazioni di coloro che cooperano hanno, sotto gli aspetti pertinenti, fondamenti analoghi (come succede quando tutti sono cittadini liberi e uguali), nessuno di loro ha qualche ragione per accettare principi che gli assegnino diritti di base inferiori a quelli degli altri. Ora, chi – motivato, per esempio, da un maggior potere o da una posizione negoziale più forte – si ostina a imporre ad altre persone principi di questo genere è irragionevole; eppure, dati i suoi interessi, può essere perfettamente razionale. Questo contrasto fra il ragionevole e il razionale è rispecchiato anche dal linguaggio

quotidiano.

Ma torniamo al caso che c'interessa: per noi i cittadini democratici non sono solo liberi e uguali ma anche ragionevoli e razionali, partecipano tutti in uguale misura del potere politico collettivo della società e sono tutti ugualmente soggetti agli oneri del giudizio; di conseguenza non c'è ragione che un cittadino o un gruppo di cittadini abbia il diritto di usare il potere dello stato per favorire una certa dottrina comprensiva o imporne agli altri le implicazioni. Date le motivazioni della priorità della libertà (§ 30), nessun cittadino che sia equamente rappresentato può concedere a qualcun altro l'autorità politica di fare una cosa del genere, e così ragionano anche le parti in quanto rappresentanti dei cittadini. Perciò una simile autorità è sempre priva di ragioni e contraria a un interesse fondamentale della persona, quello di sviluppare ed esercitare i propri poteri morali e perseguire la propria particolare concezione (ammissibile) del bene. Le dottrine comprensive ragionevoli ammettono questo fatto e riconoscono, quindi, che tutti hanno un'uguale libertà di coscienza.

¹² L'espressione [the very groundwork of our existence] è tratta da J.S. Mill, *Utilitarismo*, cap. 5, § 25.

58. *Un consenso per intersezione non utopico*

58.1. Si potrebbe obiettare che l'idea di consenso per intersezione è utopica; che non ci sono forze politiche, sociali o psicologiche sufficienti a realizzarlo (quando ancora non esiste) o a renderlo stabile (se esiste già). Qui possiamo solo accennare alla questione, che è molto intricata, e mi limiterò a descrivere a grandi linee un modo in cui si potrebbe realizzare e rendere stabile e sicuro un consenso per intersezione intorno a una concezione politica liberale molto simile alla giustizia come equità.

Immaginiamo che in un certo momento storico, in seguito a una serie di fattori contingenti, i principi di una concezione liberale (per esempio quelli della giustizia come equità) si trovino a essere accettati come puro e semplice *modus vivendi* e le istituzioni politiche esistenti soddisfino i loro requisiti. Possiamo anche supporre che questa accettazione sia maturata più o meno come maturò, dopo la Riforma, quella del principio di tolleranza (appunto come *modus vivendi*): all'inizio con riluttanza, ma pur sempre come unica alternativa a guerre civili interminabili e distruttive. Qui uso l'espressione "modus vivendi" nel senso abituale, esemplificato, poniamo, da un trattato fra due stati con interessi nazionali antitetici. Quando si negozia un trattato, per ognuno dei contraenti è cosa saggia e prudente assicurarsi non solo che l'eventuale accordo venga formulato in modo che tutti sappiano che per nessuna delle due parti sarebbe vantaggioso violarlo; eppure ognuna delle due è disposta a perseguire i propri fini a spese dell'altra, e se le condizioni cambiano può benissimo farlo.

Questo può valere anche per la tolleranza, come illustra chiaramente il comportamento di cattolici e protestanti nel Cinquecento, quando gli uni e gli altri consideravano dovere dei governanti difendere la vera religione e reprimere la diffusione dell'eresia e delle false dottrine. In un caso come quello l'accettazione del principio di tolleranza era veramente un *modus vivendi*, e se una delle due fedi fosse diventata dominante tale principio non sarebbe più stato seguito. Per un consenso per intersezione è essenziale, invece, la stabilità rispetto alla distribuzione del potere, ma per ottenerla bisogna che la concezione politica sia sostenuta dai cittadini indipendentemente dalla forza politica delle loro visioni comprensive.

58.2. La nostra domanda allora è la seguente: come può accadere che nel corso delle generazioni un'acquiescenza iniziale alla giustizia come equità in quanto *modus vivendi* evolva in un consenso per intersezione stabile e duraturo? A questo proposito sarebbe molto importante che le nostre posizioni comprensive mancassero di compattezza e inoltre non fossero totalmente ma solo parzialmente comprensive.¹³ Nella pratica, fino a che punto la lealtà a una concezione politica dipende dal fatto che questa derivi da una posizione comprensiva? Consideriamo tre possibilità: (a) la concezione politica deriva dalla dottrina comprensiva; (b) non deriva da tale dottrina ma è compatibile con essa; (c) è incompatibile con essa.

Nella vita di tutti i giorni di solito noi non sappiamo quale sia di questi casi a sussistere, e nemmeno ci pensiamo molto. Scegliere uno dei tre comporterebbe problemi molto intricati, e nella pratica possiamo anche non avere alcun bisogno di compiere questa scelta. La maggioranza di noi non considera pienamente generali e comprensive le proprie dottrine religiose, filosofiche e morali; inoltre generalità e comprensività ammettono gradi diversi e lo stesso vale per l'articolazione interna e la sistematicità di una teoria. Queste relazioni sono, per così dire, molto oscillanti; una concezione politica può – e in molti sensi diversi – corrispondere solo alla lontana a una posizione (parzialmente) comprensiva, e mantenendosi entro i suoi limiti si possono seguire dottrine

(parzialmente) comprensive diverse.

Questo ci induce a supporre che molti cittadini, se non la maggioranza, arrivino a fare propria la concezione politica pubblica senza vederci alcun nesso particolare, né di concordanza né di discordanza, con il resto delle loro idee; dunque è possibile che inizialmente l'accettino per quella che è, apprezzando il bene pubblico che produce in una società democratica, e se in seguito dovesse emergere un'incompatibilità fra essa e le loro dottrine comprensive potrebbero benissimo adeguare o rivedere queste ultime anziché respingere la prima. È da notare che qui noi distinguiamo l'adesione alla (o l'apprezzamento della) concezione politica, che viene prima, e l'adeguamento o la revisione delle dottrine comprensive cui tale adesione o apprezzamento può portare in seguito, quando nascono incompatibilità. Possiamo anche supporre che simili adeguamenti o revisioni si sviluppino lentamente nel tempo, a mano a mano che la concezione politica plasma le dottrine comprensive in modo da renderle coerenti a se stessa.

58.3. Chiediamoci ora quali siano i valori politici in virtù dei quali la giustizia come equità potrebbe conquistarsi adesione e lealtà. Naturalmente la lealtà a certe istituzioni e alla concezione che le regola si può basare, almeno in parte, su interessi (individuali e di gruppo) di lungo termine, sul costume, su atteggiamenti tradizionali o sul puro e semplice desiderio di conformarsi alle aspettative e a quelli che sono i comportamenti abituali. Una lealtà diffusa può essere incoraggiata anche da istituzioni che garantiscano a tutti i cittadini i valori politici compresi in quello che Hart chiama contenuto minimo del diritto naturale;¹⁴ qui però ci interessano le altre possibili basi della lealtà che una concezione liberale della giustizia sa generare.

A questo punto ci limitiamo a richiamare il § 33, dove abbiamo detto che una concezione liberale, in quanto regola in modo effettivo le istituzioni politiche di base, soddisfa i tre requisiti essenziali di un regime costituzionale stabile: primo, fissare una volta per tutte il contenuto dei diritti e delle libertà di base, sottraendolo alla discussione politica e mettendolo al di là e al di

sopra del calcolo degli interessi sociali; secondo, disporre di una forma di ragionamento relativamente chiara e perspicua, nonché ragionevolmente attendibile da un punto di vista interno;¹⁵ terzo, possedere un concetto di libera ragione pubblica che incoraggi le virtù politiche cooperative.

Noi congetturiamo perciò che i cittadini, a mano a mano che giungono ad apprezzare ciò che una concezione liberale sa realizzare, arrivino a esserle fedeli e questa fedeltà si rafforzi sempre di più nel tempo. Finiranno così per pensare che sia ragionevole e saggio accettare i suoi principi di giustizia, in quanto esprimono valori politici che nelle condizioni ragionevolmente propizie che rendono possibile la democrazia prevalgono, normalmente, su tutti gli altri valori che si potrebbero loro opporre; e questo ci dà un consenso per intersezione.

58.4. Dato il modello teorico del § 57.3, in cui la concezione politica è il centro focale di un consenso che comprende la dottrina religiosa della libertà della fede, un liberalismo alla Kant o alla Mill e una posizione abbastanza asistemica che contiene un'ampia gamma di valori non politici accanto a quelli politici della giustizia come equità, è chiaro che un consenso per intersezione è cosa molto diversa da un *modus vivendi*. Due punti sono da notare in questo esempio: il primo è che la concezione politica della giustizia che è centro focale del consenso è essa stessa una concezione morale; il secondo è che questa concezione viene affermata per ragioni morali – comprende cioè un concetto di società, un concetto dei cittadini in quanto persone, principi di giustizia e una teoria delle virtù cooperative attraverso le quali tali principi modellano il carattere degli esseri umani e si esprimono nella vita pubblica.

Perciò un consenso per intersezione non è concordanza solo sull'accettazione di certe autorità o sull'osservanza di certi assetti istituzionali, basate entrambe su una convergenza, contingente o storica, di interessi individuali o di gruppo. Le tre posizioni del modello teorico sostengono tutte quante la concezione politica dall'interno: ognuna riconosce nei suoi concetti, nei suoi principi e nelle sue virtù il contenuto comune rispetto al quale tutte e tre

coincidono. Il fatto che coloro che accettano la concezione politica partano dalle proprie visioni comprensive e usino quindi premesse e motivazioni diverse per organizzare la propria dottrina non rende tale accettazione meno religiosa o filosofica o morale, a seconda dei casi.

Le due caratteristiche di un consenso per intersezione considerate sopra (centro focale morale e motivazione morale) sono collegate a una terza, pure essenziale: la stabilità, nel senso che coloro che accettano le diverse posizioni che danno sostegno alla concezione politica non ritireranno il proprio sostegno se la forza relativa della loro posizione dovesse crescere fino a diventare dominante. Finché le tre posizioni verranno accettate senza essere riviste la concezione politica continuerà a essere sostenuta a prescindere da ogni eventuale spostamento della distribuzione del potere politico, al contrario di quanto accadeva con cattolici e protestanti nel Cinquecento; ogni posizione sostiene la concezione politica per i meriti che le riconosce, e il criterio che permette di verificarlo è proprio la stabilità del consenso rispetto al mutare della distribuzione del potere fra le varie posizioni. È il tipo di stabilità, dunque, a mettere in luce un contrasto di base fra consenso per intersezione e *modus vivendi*: la stabilità del secondo dipende proprio da tale distribuzione.

¹³ Qui rielaboro un'idea che Samuel Scheffler mi ha esposto a voce.

¹⁴ A proposito di questo "contenuto minimo del diritto naturale" secondo Hart vedi il suo *The Concept of Law*, pp. 189-195; tr. italiana *Il concetto di diritto*, cit., pp. 225-232. Io parto dal presupposto che una concezione liberale della giustizia comprenda questo contenuto minimo esattamente come altre concezioni ben conosciute, per cui nel testo mi concentro sulle basi della lealtà che può generare in virtù di quello che i suoi principi hanno di peculiare.

¹⁵ Qui l'espressione "da un punto di vista interno" significa che

al momento non ci interessa se la concezione in questione sia (a seconda dei casi) vera o ragionevole, ma solo se (e quanto) i suoi principi e criteri siano facili da intendere correttamente e applicare attendibilmente nella discussione pubblica.

59. *Una psicologia morale ragionevole*

59.1. Abbiamo appena visto come un'acquiescenza iniziale (nella forma di un *modus vivendi*) a una concezione liberale della giustizia possa trasformarsi col tempo in un consenso per intersezione stabile; questa possibilità è reale, e non abbiamo bisogno di altro per rispondere all'obiezione che l'idea di un simile consenso è utopica. Tuttavia, per confermare che la cosa è possibile, accennerò molto brevemente alle principali assunzioni psicologiche che stanno alla base della spiegazione data sopra della genesi della lealtà politica. Arriviamo così a quella che possiamo considerare una psicologia morale ragionevole, anzi a una psicologia *del* ragionevole; il nome è appropriato perché l'idea di reciprocità è presente sia come principio che dà a questa psicologia un contenuto sia come disposizione a ripagare ogni comportamento con la stessa moneta. Ricordiamo anche (§ 39.2) che la base dell'uguaglianza non è, al livello più alto, nient'altro che la capacità di essere tanto ragionevoli quanto razionali. Detto in breve: il ragionevole genera se stesso e ripaga se stesso con l'identica moneta. Sotto questo aspetto non è unico fra le nostre disposizioni, ma quello che lo rende unico è il suo legame con la ragione.

I postulati di questa psicologia dicono, sostanzialmente, che gli esseri umani sanno mostrarsi ragionevoli e razionali e impegnarsi in un'equa cooperazione sociale. Eccoli.

(1) Conformemente alla concezione (politica) della persona come essere dotato dei due poteri morali, i cittadini hanno la capacità di concepire il bene, quella di darsi una concezione della

giustizia e quella di agire come tali concezioni richiedono; cioè hanno, detto in breve, la capacità di essere ragionevoli e razionali.

(2) Quando credono che certe istituzioni o pratiche sociali siano giuste o eque (in un senso specificato da principi che essi stessi, se equamente rappresentati, sarebbero pronti a proporre o riconoscere), i cittadini sono preparati e disposti a fare la propria parte in tali pratiche o istituzioni, a patto di avere una garanzia sufficiente che anche gli altri faranno la loro. Questa è una disposizione che appartiene al ragionevole, come l'abbiamo specificato a partire dal § 2.2.

(3) Quando altre persone fanno, con intenzione evidente,¹⁶ la propria parte in istituzioni giuste o eque, i cittadini tendono ad avere fiducia e sicurezza nei loro confronti. Questa tendenza a ripagare con la stessa moneta, a rispondere, per esempio, all'equità di altri verso di noi con un comportamento equo verso di loro, è un elemento della psicologia del ragionevole. Quando la *Teoria* descrive lo sviluppo in tre stadi di quella che chiama moralità dei principi, le leggi psicologiche di ogni stadio presentano proprio questa reciprocità delle disposizioni.¹⁷

(4) La fiducia e la sicurezza di cui abbiamo parlato in (3) diventano più forti e complete a mano a mano che il successo degli assetti cooperativi condivisi si prolunga nel tempo, e lo stesso accade a mano a mano che il riconoscimento delle istituzioni di base destinate a garantire gli interessi fondamentali (per esempio i diritti e le libertà di base) si fa più spontaneo e stabile nella vita politica pubblica.

(5) Possiamo anche supporre che ognuno riconosca quelle che ho chiamato condizioni storiche e sociali delle società democratiche moderne: (i) il fatto del pluralismo ragionevole, (ii) la natura permanente di questo pluralismo e (iii) il fatto che può essere superato solo con un uso oppressivo del potere statale. Queste condizioni costituiscono una situazione storica condivisa nella quale è irragionevole non riconoscere (iv) il fatto degli oneri del giudizio e non prendere atto che ognuno è soggetto a tali oneri, con tutte le conseguenze del caso (§ 57.4).

(6) Fanno parte delle condizioni storiche e sociali della

democrazia anche (v) il fatto della scarsità moderata e (vi) il fatto che una cooperazione sociale ben organizzata dà, purché sia possibile realizzarla a condizioni eque, numerose occasioni di avvantaggiarsi. Questi due ultimi fatti definiscono, insieme ai quattro precedenti (più generali), le precondizioni della giustizia politica (§ 24).

59.2. Ora siamo in grado di rispondere in modo più diffuso alla domanda: “come è possibile che a partire dall'accettazione di una concezione liberale della giustizia come semplice *modus vivendi* si sviluppi un consenso per intersezione intorno a essa?”. Si ricorderà che abbiamo fatto l'ipotesi che la maggioranza di noi abbia dottrine comprensive che non sono tali in senso pieno, e che ciò lasci un certo spazio alla formazione di una lealtà indipendente a una concezione liberale, una volta apprezzato il modo in cui questa funziona. Ora, tale adesione indipendente indurrà a sua volta molte persone ad agire con intenzione evidente in armonia con gli assetti liberali, dato che hanno una ragionevole garanzia (fondata, in parte, sull'esperienza passata) che anche altri li rispetteranno. Col tempo, se la cooperazione politica continua ad avere successo, i cittadini acquisteranno a poco a poco una sempre maggiore fiducia e sicurezza reciproca.

Da questo successo delle istituzioni liberali può derivare la scoperta di una nuova possibilità sociale, quella di una società pluralistica e democratica ragionevolmente armonica e stabile. Prima che nelle società dotate di istituzioni liberali fosse praticata con successo la tolleranza non c'era modo di conoscere questa possibilità, e in effetti può apparirci più naturale credere – come sembrano confermare secoli di accettazione dell'intolleranza – che l'unità e la concordia sociali richiedano un accordo intorno a una dottrina religiosa, filosofica o morale generale e comprensiva. L'intolleranza è stata vista a lungo come una condizione dell'ordine e della stabilità sociale,¹⁸ e l'indebolimento di questa credenza aiuta a sgombrare la via alle istituzioni libere.

In conclusione, è proprio perché non è generale e comprensiva che una concezione politica della giustizia (per esempio la giustizia come equità) può incoraggiare nel tempo la

trasformazione di un semplice *modus vivendi* in un consenso per intersezione. È la sua portata limitata, insieme alla scarsa compattezza delle nostre dottrine comprensive, a concederle lo spazio di manovra necessario per conquistarsi una fedeltà iniziale e riplasmare poi in base a questa fedeltà (gradatamente, generazione dopo generazione, e nell'ipotesi di una psicologia morale ragionevole) le dottrine comprensive a mano a mano che nascono conflitti. Religioni che un tempo respingevano la tolleranza possono arrivare ad accoglierla e a sostenere la dottrina della libertà della fede; e i liberalismi comprensivi di Kant e Mill, pur essendo considerati adatti alla vita non pubblica, nonché possibili basi di una presa di posizione a favore di un regime costituzionale, finiscono per non essere più proposti come concezioni politiche della giustizia. Un consenso per intersezione così concepito non è una fortunata coincidenza, nemmeno quando è aiutato (e ha sicuramente bisogno di esserlo) da una grandissima fortuna storica, ma è piuttosto, almeno in parte, l'opera di una tradizione pubblica di pensiero politico della società che ha creato una concezione politica praticabile della giustizia.

¹⁶ L'idea di intenzione evidente, come è usata qui, viene dall'*Emile* di Rousseau; vedi *Teoria*, § 70, nota 9.

¹⁷ Vedi *Teoria*, § 70, pp. 380 sgg.; § 71, pp. 385 sgg.; § 72, pp. 388 sgg.; § 75, p. 401. La psicologia morale che sta dietro i postulati presentati nel testo è descritta in modo molto più dettagliato nella *Teoria*, cap. VIII, §§ 70-72 e 75-76. Mi limito a rimandare a quei paragrafi perché nella sostanza non li cambierei. La cosa essenziale è vedere il ruolo che hanno nella seconda parte dell'argomento complessivo a favore dei principi di giustizia.

¹⁸ Ne parla Hume nel § 6 di *Liberty of the Press* (1741). Vedi anche A.G. Dickens, *The English Reformation*, Fontana Press, Glasgow 1967, pp. 440 sgg.

60. *Il bene della società politica*

60.1. Avendo ormai chiaro che la questione della stabilità richiede l'idea di consenso per intersezione, ora ci occuperemo di un aspetto della stabilità stessa collegato al bene di una società politica bene ordinata dai due principi di giustizia. Questo bene viene realizzato dai cittadini, sia come singole persone sia come corpo associato, quando agiscono in modo da rafforzare un regime costituzionale giusto.¹⁹

Esaminiamo, per cominciare, l'obiezione che la giustizia come equità, non essendo basata su una dottrina comprensiva religiosa, filosofica o morale, rifiuta l'ideale di comunità politica e tratta la società come una pluralità di persone o associazioni distinte che cooperano solo per perseguire il proprio vantaggio individuale o associativo, senza avere in comune alcun fine ultimo (dove per fine ultimo intendiamo un fine apprezzato o voluto per se stesso e non solo come mezzo per ottenere qualcosa d'altro). Alcuni obietrano anche che, in quanto dottrina contrattualistica, la giustizia come equità è individualistica e considera le istituzioni politiche puri strumenti per fini individuali o associativi, esattamente come le istituzioni, poniamo, di una società privata; nel qual caso la società politica non è di per sé un bene ma (al massimo) un mezzo per un bene individuale o associativo.

Rispondiamo che effettivamente la giustizia come equità rifiuta l'ideale di comunità politica, se questo ideale è da identificare con una società politica unita intorno a una dottrina religiosa, filosofica o morale (pienamente o parzialmente) comprensiva. Tale concezione dell'unità sociale è esclusa dal fatto del pluralismo ragionevole, e non è più una possibilità politica per

chi accetta le libertà di base e il principio di tolleranza, fondamentale per le istituzioni democratiche. Dobbiamo vedere l'unità sociale in un modo diverso, come il risultato di un consenso per intersezione intorno a una concezione politica della giustizia. In questo tipo di consenso la concezione politica è affermata, come abbiamo visto, da cittadini che hanno dottrine comprensive diverse e contrastanti, eppure la sostengono dall'interno delle loro diverse posizioni.

60.2. Ricordiamo (dal § 3) che dire che una società è bene ordinata da una concezione della giustizia significa tre cose: (1) che è una società nella quale tutti i cittadini accettano e riconoscono mutuamente di accettare gli stessi principi di giustizia; (2) che l'opinione pubblica sa, o crede per buone ragioni, che la struttura di base (cioè le principali istituzioni politiche e sociali e il modo in cui esse si relazionano l'una all'altra in un sistema di cooperazione unitario) soddisfa questi principi; (3) che i cittadini hanno un senso di giustizia normalmente efficace, tale cioè da consentire loro di capire e applicare i principi di giustizia, nonché di agire in massima parte come questi principi, nelle circostanze in cui si trovano, richiedono loro. Un'unità sociale così intesa è la più desiderabile fra le concezioni dell'unità a noi accessibili; è il limite dell'*optimum* pratico.

Così definita, una società bene ordinata non è una società privata, perché i suoi cittadini hanno fini ultimi in comune. È vero infatti che non sostengono la stessa dottrina comprensiva; ma sostengono la stessa concezione politica, e questo significa che hanno in comune un fine politico di base, e con una priorità molto elevata: sostenere istituzioni giuste e rendere mutuamente giustizia in modo coerente a questo sostegno (per non parlare degli altri fini che pure devono condividere e realizzare cooperando politicamente). Inoltre in una società bene ordinata il fine della giustizia politica è fra gli obiettivi basilari dei cittadini, quelli cui essi fanno riferimento per definire il tipo di persona che vogliono essere.²⁰

Segue da quest'ultima osservazione che una società politica è una comunità se per comunità intendiamo una società –

eventualmente anche politica – i cui membri (in questo caso i cittadini) hanno in comune certi fini ultimi ai quali danno una priorità molto elevata, al punto che nel dichiarare davanti a se stessi che tipo di persona vogliono essere considerano essenziale il fatto di avere tali fini. Naturalmente questa definizione di “comunità”, per sé sola, non precisa assolutamente niente; non è che una convenzione verbale. La cosa essenziale è che la società bene ordinata specificata dalla concezione politica della giustizia caratterizzi i cittadini come persone che hanno in comune fini ultimi del tipo richiesto.

60.3. Questi fini ultimi condivisi ci danno, insieme ad altre assunzioni (già fatte), il fondamento del bene di una società bene ordinata. Noi riconosciamo ai cittadini i due poteri morali, ma i diritti e le libertà di base di un regime costituzionale devono garantire che ognuno possa sviluppare adeguatamente queste facoltà ed esercitarle pienamente per tutta la vita nel modo che egli stesso deciderà. In circostanze normali noi supponiamo perciò che tali facoltà morali siano sviluppate ed esercitate entro istituzioni che garantiscano la libertà politica e di coscienza, e che il loro esercizio sia sostenuto e appoggiato dalle basi sociali del rispetto di sé.

Una volta concesse queste cose, la società bene ordinata della giustizia come equità è un bene in due sensi. In un primo senso è un bene per le singole persone, ed è tale per due ragioni. La prima ragione è che l'esercizio dei due poteri morali è vissuto come un bene; questa è una conseguenza della psicologia morale usata nella giustizia come equità.²¹ Che tale esercizio possa essere un bene importante, e per molti lo sia di fatto, risulta chiaro dal ruolo centrale di questi poteri nella concezione politica delle persone come cittadini. Ai fini della giustizia politica noi consideriamo i cittadini membri normali e pienamente cooperanti della società per tutta la vita, e perciò dotati dei poteri morali che consentono loro di assumersi questo ruolo; ora, in un simile contesto possiamo dire che fa parte della natura essenziale del cittadino (all'interno della concezione politica) il possesso dei due poteri morali che stanno alla radice della sua capacità di impegnarsi in una cooperazione

sociale equa. Una seconda ragione per cui la società politica è un bene per i cittadini è che essa assicura loro il bene della giustizia e le basi sociali del rispetto, reciproco e di sé; per esempio, in quanto assicura gli uguali diritti e le uguali libertà di base nonché le eque opportunità, la società politica garantisce alle persone il pubblico riconoscimento del loro essere libere e uguali; e in quanto assicura tutto questo, risponde ai loro bisogni fondamentali.

Il bene che comportano l'esercizio dei poteri morali e il pubblico riconoscimento del fatto che ogni persona è un cittadino appartiene al bene politico di una società bene ordinata, non a quello di una dottrina comprensiva. Questa è una distinzione che va sempre ripetuta anche se una dottrina comprensiva può fare suo questo stesso bene dall'interno del proprio punto di vista; altrimenti dimentichiamo il percorso che la giustizia come equità deve seguire se deve conquistarsi l'appoggio di un consenso per intersezione. Come abbiamo già messo in rilievo, la priorità del giusto non implica che si debbano evitare le idee del bene (il che fra l'altro è impossibile; § 43.1); implica, caso mai, che le idee da usare dovranno essere idee politiche, strutturate in modo da soddisfare le restrizioni imposte dalla concezione politica e adattarsi allo spazio che essa concede.

60.4. Una società politica bene ordinata è buona anche in un secondo senso. Ogni volta che c'è un fine ultimo collettivo il cui conseguimento richieda la cooperazione di molti, il bene realizzato è sociale – è realizzato cioè attraverso l'attività congiunta di cittadini che dipendono l'uno dall'altro (più esattamente, ognuno ha bisogno che qualcun altro faccia determinate cose). Introdurre e riuscire a tenere in vita durevolmente istituzioni democratiche ragionevolmente giuste (anche se, ovviamente, sempre imperfette), magari riformandole a poco a poco, generazione dopo generazione (e sicuramente non senza passi falsi), è un grande bene sociale, e tale viene considerato. Lo dimostra il fatto che i popoli democratici annoverano questa impresa fra i grandi successi della loro storia.

L'esistenza di questi beni politici e sociali non è più misteriosa del fatto che i suonatori di un'orchestra, i giocatori di una squadra o anche le due squadre che giocano una partita, ricavano piacere e

un certo (giusto) orgoglio, che vorranno sempre ricordare, dal fatto di avere suonato o giocato bene.²² Senza dubbio le condizioni richieste diventano più difficili da soddisfare a mano a mano che la società si fa più grande e la distanza sociale fra i cittadini aumenta, ma queste differenze, per forti che siano e per quanti ostacoli creino, non modificano il principio psicologico che è in gioco nella realizzazione del bene della giustizia in una società politica bene ordinata. Oltre a tutto questo bene può essere quanto mai significativo anche quando le condizioni per realizzarlo sono molto imperfette, come può essere significativa la percezione della sua perdita. La cosa ci risulta chiara se consideriamo l'orgoglio che prova un popolo democratico nel distinguersi da quelli non democratici, nonché la sua preoccupazione di prendere le distanze da quei periodi della sua storia in cui può essere prevalsa l'ingiustizia. Ma non mi addentrerò in queste riflessioni; non dobbiamo decidere quanto sia grande il bene politico, ci serve solo concludere che è un bene significativo e che è in armonia con la concezione politica.

Ricordiamo, per rendercene conto, il carattere pubblico di questo bene. Nello stadio della moralità dei principi – (3) del § 59. 1 – ogni cittadino di una società bene ordinata riconosce che anche gli altri affermano i principi di giustizia, e perciò riconosce anche che ogni cittadino dà una priorità elevata al fine di una cooperazione politica reciproca condotta a condizioni che i rappresentanti di tutti accetterebbero, posto che tutti siano equamente rappresentati come liberi, uguali, ragionevoli e razionali (*Teoria*, § 72, p. 391). Detto con parole diverse: i cittadini vogliono cooperare politicamente l'uno con l'altro in modi che soddisfino il principio liberale di legittimità, cioè a condizioni che possano essere pubblicamente giustificate davanti a tutti alla luce di valori politici condivisi.

Resta solo da mettere in evidenza la relazione fra la stabilità di una società e il fatto che i suoi cittadini la considerino buona. Più giudicano la propria società politica un bene per loro, sia come individui sia come corpo collettivo, e più apprezzano il modo in cui la concezione politica assicura i tre aspetti essenziali di un regime

stabile, meno i cittadini saranno vittime di atteggiamenti devianti come l'invidia, la malevolenza, la volontà di dominio o la tentazione di negare giustizia agli altri. Come è stato detto nella *Teoria*, il problema è se il giusto e il bene siano congruenti. Nel § 86 della stessa *Teoria* si sostiene che coloro che crescono in una società bene ordinata dalla giustizia come equità, hanno un piano di vita razionale e sanno, o credono per buone ragioni, che tutti gli altri abbiano un senso di giustizia efficace – costoro hanno ragioni sufficienti, fondate sul loro stesso bene (e non sulla giustizia) per obbedire a istituzioni giuste (il che non significa che non abbiano anche ragioni di giustizia per farlo).

Quindi una società bene ordinata è stabile perché i cittadini, tutto sommato, sono soddisfatti della sua struttura di base. Sono mossi non dalla percezione di minacce o pericoli esterni, ma da considerazioni riconducibili alla concezione politica che tutti quanti sostengono; nella società bene ordinata della giustizia come equità, infatti, il giusto e il bene (così come sono definiti da questa concezione politica) si combinano l'uno con l'altro in modo che quei cittadini che considerano parte del loro bene l'essere ragionevoli e razionali, nonché l'essere considerati tali dagli altri, sono indotti da ragioni riconducibili al loro stesso bene a fare ciò che la giustizia prescrive; e fra queste ragioni c'è anche, nelle forme che abbiamo discusso, il bene della stessa società politica.

¹⁹ Si tratta della quinta concezione del bene discussa finora; per le prime quattro vedi § 43.2; per la sesta vedi la nota 22.

²⁰ Se usiamo il termine "identità" in un modo oggi molto diffuso, possiamo dire che lo scopo ultimo condiviso di rendere giustizia l'uno all'altro può essere parte dell'identità dei cittadini. Vedi Amy Gutmann, *Communitarian Critics of Liberalism*, "Philosophy and Public Affairs", 14 (estate 1985), pp. 308-322. A pagina 311, in nota, Gutmann ha sicuramente ragione di dire che il nostro impegno a trattare da uguali gli altri cittadini e perciò a rispettare, per esempio, la loro libertà di religione può essere una

parte della nostra identità altrettanto primaria dell'accettare e praticare una particolare religione.

²¹ Nella *Teoria* questa psicologia utilizza il cosiddetto principio aristotelico (§ 65), ma altre posizioni potrebbero adottare principi diversi per raggiungere conclusioni molto simili.

²² Qui sto accennando al bene della società politica come unione sociale di unioni sociali; vedi § 43.2 e *Teoria*, § 79.

Indice

Introduzione all'edizione italiana *di Salvatore Veca*

Premessa *di Erin Kelly*

Prefazione

Parte prima

IDEE FONDAMENTALI

1. Quattro ruoli della filosofia politica
2. La società come equo sistema di cooperazione
3. L'idea di società bene ordinata
4. L'idea di struttura di base
5. I limiti della nostra indagine
6. L'idea di posizione originaria
7. L'idea di persona libera e uguale
8. Relazioni fra le idee fondamentali
9. L'idea di giustificazione pubblica
10. L'idea di equilibrio riflessivo
11. L'idea di consenso per intersezione

Parte seconda

I PRINCIPI DI GIUSTIZIA

12. Tre osservazioni di base
13. I due principi di giustizia
14. Il problema della giustizia distributiva
15. La struttura di base come oggetto: il primo tipo di ragione
16. La struttura di base come oggetto: il secondo tipo di

ragione

17. Chi sono i meno avvantaggiati?
18. Significato del principio di differenza
19. Alcune obiezioni basate su controesempi
20. Aspettative legittime, titolo e merito
21. Sulle dotazioni naturali come patrimonio comune
22. Brevi considerazioni sulla giustizia distributiva e il merito

Parte terza

L'ARGOMENTO DELLA POSIZIONE ORIGINARIA

23. La posizione originaria: lo scenario
24. Le circostanze di giustizia
25. Vincoli formali e velo d'ignoranza
26. L'idea di ragione pubblica
27. Primo confronto fondamentale
28. La struttura dell'argomento e la regola del maximin
29. L'argomento che valorizza la terza condizione
30. La priorità delle libertà di base
31. Un'obiezione sull'avversione all'incertezza
32. Ancora sulle uguali libertà di base
33. L'argomento che valorizza la seconda condizione
34. Secondo confronto fondamentale: introduzione
35. Ragioni che rientrano nella pubblicità
36. Ragioni che rientrano nella reciprocità
37. Ragioni che rientrano nella stabilità
38. Ragioni contro il principio di utilità ristretta
39. Considerazioni sull'uguaglianza
40. Osservazioni conclusive

Parte quarta

LE ISTITUZIONI DI UNA STRUTTURA DI BASE GIUSTA

41. La democrazia proprietaria: osservazioni introduttive
43. Le idee del bene nella giustizia come equità
44. Democrazia costituzionale e democrazia procedurale

- 45. L'equo valore delle uguali libertà politiche
- 46. L'equo valore non riguarda le altre libertà di base
- 47. Liberalismo politico e liberalismo comprensivo
- 48. Nota sulle imposte pro capite e la priorità della libertà
- 49. Le istituzioni economiche di una democrazia proprietaria
- 50. La famiglia come istituzione di base
- 51. La flessibilità dell'indice dei beni primari
- 52. Sulla critica di Marx al liberalismo
- 53. Brevi osservazioni sul tempo libero

Parte quinta

LA QUESTIONE DELLA STABILITÀ

- 54. Il dominio del politico
- 55. La questione della stabilità
- 56. La giustizia come equità è politica nel senso sbagliato?
- 57. Come è possibile il liberalismo politico?
- 58. Un consenso per intersezione non utopico
- 59. Una psicologia morale ragionevole
- 60. Il bene della società politica